Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/etudessurlapsych0001jose

ÉTUDES

SUR LA

PSYCHOLOGIE DES MYSTIQUES

MUSEUM LESSIANUM

PUBLICATIONS

dirigées par

des Pères de la Compagnie de Jésus

LOUVAIN

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

SECTION THÉOLOGIQUE

SECTION PHILOSOPHIQUE

Pour la Rédaction s'adresser au Secrétariat, 11, *Rue des Récollets, Louvain.*

Pour l'Administration : s'adresser à la *Firme Charles BEYAERT, Ed. Pont., 6, rue Notre-Dame, Bruges.*

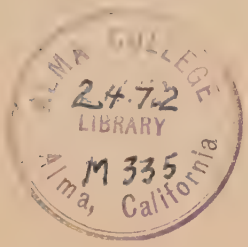
Voir à la fin du livre la liste des publications du Lessianum.

MUSEUM LESSIANUM — SECTION PHILOSOPHIQUE

Joseph MARÉCHAL, S. J.
Docteur en Sciences,
Professeur au *Collège philosophique et théologique*
de la Compagnie de Jésus à Louvain.

Études sur la Psychologie des Mystiques

TOME PREMIER



CHARLES BEYAERT, Éditeur
6, rue Notre-Dame
Bruges (Belgique)

Librairie FÉLIX ALCAN
108, Boulevard St-Germain
Paris (VI[e])

1924

5371

De Licentia Superiorum Ordinis.

NIHIL OBSTAT
Brugis, die 26ª Martii 1924,
Jos. Van der Meersch,
Can., Libr. Cens.

IMPRIMATUR
Brugis, die 26ª Martii 1924,
H. Van den Berghe,
Vic. gen.

Avant-Propos

En livrant ce Recueil à l'impression, nous cédons aux instances de nombreux correspondants qui estiment opportune la réédition de quelques études de psychologie religieuse, publiées par nous en divers périodiques et devenues introuvables chez les libraires. Nous joignons d'ailleurs à ces études plusieurs mémoires inédits, qui les complètent. Ainsi arrondi, le groupement d'ensemble que présentent nos deux volumes ne sera pas tout à fait dépourvu d'unité organique et fournira même une solution suffisamment complète de problèmes bien définis.

Le Tome I s'ouvre par un travail intitulé : *Science empirique et psychologie religieuse,* qui traite une question préalable, assez grave, de méthodologie. Les deux études suivantes : *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques,* et *Quelques traits distinctifs de la Mystique chrétienne,* envisagent toute la vie mystique (spécialement la contemplation) dans la double perspective de ses conditions psychologiques communes et du sommet surnaturel le plus élevé qu'elle puisse atteindre.

Sur la nature de ce sommet dernier de l'oraison, où peu de mystiques purent dresser leur tente, les opinions des théologiens catholiques divergent sensiblement : aussi, au commencement du Tome II, reprendrons-nous, avec quelques développements, un article, publié en 1914, touchant *L'intuition de Dieu dans la Mystique chrétienne.* Puis nous redescendrons *A la limite inférieure des états mystiques,* limite aussi contestée que la cime elle-même. Enfin, un quatrième groupe de mémoires, qui occupera la majeure partie du Tome II, intéresse directement l'étude comparée des mysticismes, déjà amorcée dans le Tome I : une assez longue *Introduction à la Mystique comparée* sera suivie de

deux Essais plus spéciaux sur *Quelques doctrines et pratiques mystiques de l'Inde* et sur *Le problème de la grâce mystique en Islam*.

Les articles que nous rééditons ont subi çà et là de menues retouches, à l'effet d'éviter quelque ambiguïté d'expression ; et ils ont été remis à jour, où besoin en était — ce qui fut assez rare.

Le point de vue auquel nous nous plaçons le plus souvent est celui de la psychologie, largement éclairée par la métaphysique traditionnelle ; le cas échéant, nous ne nous interdisons pas d'emprunter un filet de lumière à la théologie même. On ne peut nous reprocher — et nous ne croyons pas qu'on nous reproche — de faire converger sur un même objet les différents moyens de connaissance que nous jugeons valables, chacun dans leur ordre ; ce qui serait impardonnable, c'est, non pas d'associer les méthodes, mais de les confondre.

Louvain, 19 mars 1914.

SCIENCE EMPIRIQUE

ET PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

SCIENCE EMPIRIQUE

ET PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE.

NOTES CRITIQUES (1).

SOMMAIRE :

I. L'objet de la Science positive.

II. Les éléments matériels et formels de la Science empirique.

1. Les faits d'observation.

a) Assimilation généralisatrice et indétermination qualitative.

b) Indétermination quantitative.

c) Interprétation inchoative.

d) Principe psychologique des particularités signalées.

(1) Cette étude a paru dans les Recherches de Science religieuse, Paris, 1912, n° 1. — Nous nous abstiendrons délibérément de surcharger ces pages d'indications bibliographiques elles devraient, pour demeurer cohérentes, y prendre un développement excessif, et seraient, croyons-nous, superflues pour nos lecteurs. Ils reconnaîtront sans peine, entre les lignes, l'influence des classiques de la philosophie et de la science théorique, puis aussi quelques réminiscences de penseurs contemporains dont la contribution à la critique de la pensée scientifique fut plus notable, tels MM. Mach, Ostwald, Duhem, H. Poincaré, Reinke, Driesch, Le Roy, Blondel (nous nous permettons de mentionner spécialement quelques pages excellentes, trop peu connues, de *L'Action*), Boutroux, Bergson, et d'autres. Il nous faudrait citer aussi des psychologues, mais la liste en serait plus longue que significative. Par contre, les auteurs plus spécialisés en psychologie religieuse n'exigeraient que peu de mentions : nommons seulement, outre W. James, MM. Höffding, Leuba, Delacroix, Pacheu. Ajoutons que la bibliographie nous a paru, ici, d'importance très secondaire : les réflexions que nous publions sont de celles qui naissent spontanément, pour peu qu'on ait l'attention en éveil, au contact personnel avec les méthodes et la littérature scientifiques.

2. Les lois d'induction.
a) Leur dose d'arbitraire.
b) Le postulat du déterminisme empirique (1. SA NOTION. — 2. LA CONTINGENCE DES LOIS NATURELLES. — 3. LE DÉTERMINISME ET LA PRÉVISION. — 4. LA LÉGITIMITÉ DU POSTULAT DÉTERMINISTE.)
3. La théorie scientifique.
a) La théorie dans l'observation des faits.
b) Le procédé fondamental de la théorie.
c) La théorie dans l'induction des lois.
d) La théorie dans les généralisations ultérieures.
e) La théorie et la réalité. Insuffisance de fait et insuffisance de droit.
4. La science abstraite et la science vécue.
III. LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE COMME SCIENCE EMPIRIQUE.
1. Les faits bruts.
2. L'induction et l'extension théorique du postulat déterministe.
3. Les essais de théorie empirique.
4. Types de solution extrascientifique des problèmes de psychologie religieuse.
IV. CONCLUSIONS GÉNÉRALES.
1. Le point de vue ontologique (en psychologie religieuse).
2. Le point de vue de la théorie scientifique.
a) Les appuis de la théorie scientifique en psychologie religieuse.
b) Les contre-indications expérimentales, métaphysiques et théologiques.
3. Le point de vue de la recherche.

A quoi bon, dira-t-on peut-être, compliquer encore l'imbroglio où s'enchevêtra, lors du dernier Congrès de psychologie (1), la discussion des phénomènes religieux? Et si l'on tient absolument à dissiper d'inévitables malentendus, n'est-ce point assez, pour représenter, du côté catholique, ce travail de Sisyphe, de quelques mémoires déjà publiés (2)? Il se peut ; et, du reste, il n'importe pas beaucoup : les quelques idées très simples, qu'on va s'efforcer d'exprimer sous une forme aussi concise que possible, se justifieront — nous voudrions l'espérer — par leur banalité même.

(1) Cf. Sixième Congrès international de psychologie, *Rapports et Comptes rendus*, Genève, 1910.

(2) Tels les articles de M. Pacheu. Depuis que ces pages sont écrites, M. l'abbé Pacheu a publié un nouveau livre traitant un sujet voisin du nôtre : *L'Expérience mystique et l'activité subconsciente*. Nous croyons pourtant que le présent article ne fait pas double emploi, les points de vue étant différents.

Laissant de côté les particularités de technique — là ne gît point, même en psychologie religieuse, la vraie pomme de discorde — attachons-nous, dans ces quelques pages, à l'examen d'un problème de méthode absolument fondamental : celui précisément dont la solution en principe put paraître le fruit le plus appréciable des travaux de la section de psychologie religieuse au Congrès de Genève : *la psychologie religieuse se constituera-t-elle, oui ou non, sur le type, d'après les méthodes et conformément aux postulats généraux, des sciences positives ?*

Chacun de son côté — théologiens, psychologues, physiologistes ou amateurs — d'assurer que oui, et ce, de la meilleure foi du monde. C'est entendu : la psychologie religieuse sera « science positive » : volontiers nous dirions, nous aussi : pourquoi pas ? Et néanmoins, à surprendre, chez des psychologues d'écoles diverses, percer çà et là d'instinctives défiances sous le vernis conciliateur des rapprochements les plus sincères, on se prend à redouter que des divergences plus profondes ne s'accusent à nouveau. Et comment s'expliqueraient-elles, entre alliés loyaux et instruits, sinon par une équivoque latente dans les termes mêmes du pacte conclu ?

Il vaudra donc la peine d'examiner celui-ci plus attentivement. Et puisqu'il repose tout entier sur le propos exprès de traiter la psychologie religieuse comme une *science positive,* force nous est bien de préciser d'abord le sens de cette dernière expression.

I. — L'OBJET DE LA SCIENCE POSITIVE

Le domaine propre de la science positive est celui de l'expérience humaine « explicite », exprimée dans les faits définis et dans leur coordination immédiate; ou, si l'on veut, en d'autres termes, l'objet propre de la science positive est la diversité des phénomènes (au sens rigoureusement critique de ce mot) et leur synthèse.

A cette compétence exclusive de la science empirique sur

le phénomène, sur le « relatif », s'oppose la compétence non moins exclusive de la métaphysique sur le « transcendant », sur « l'absolu ».

Sans prétendre mettre en cause la justesse de ces délimitations de frontières, acquises, semble-t-il, au regard de la critique philosophique, il nous est loisible, pourtant, de remarquer, dès l'abord, une condition de leur tracé trop importante pour être impunément négligée.

L'acte humain et plénier de « connaître », celui qui nous donne prise sur du « réel » à quelque degré que ce soit, celui qui constitue l'antécédent inévitable de l'action, est bien, sans aucun doute, le jugement. Or, cet acte, malgré la pluralité des sources qui l'alimentent, synthétise leurs apports disparates en une très étroite unité. Unité si étroite, qu'elle seule, en tant qu'unité, exprime notre attitude devant le « réel ».

Que s'ensuit-il ?

Que les modes partiels de connaissance, que l'analyse psychologique pourrait détailler parmi les conditions constitutives du jugement, ne sauraient posséder isolément juridiction sur l'amplitude entière du « réel » humainement accessible : ils n'épuisent — intensivement — l'objet propre du savoir humain que dans leur conjonction mutuelle.

Supposé maintenant que, par un artifice de méthode, on vienne à isoler les uns des autres ces modes de connaissance pour étudier séparément les aspects du réel qui leur correspondent, il est bien évident qu'on doit s'interdire de parler purement et simplement du « réel », avant d'avoir opéré sur les données analytiques la synthèse harmonieuse qui les restituera à leur unité naturelle. Et il est bien évident encore qu'après avoir isolé ainsi, par une manière d'abstraction, un des aspects du réel, on ne peut légitimement appliquer à d'autres aspects des constatations ou des lois qui dépendent de cette abstraction méthodique elle-même.

Une étude critique du rapport mutuel des différents modes de connaissance dans l'unité de celle-ci s'impose donc à

qui veut faire un usage analytique légitime du contenu de la connaissance.

Inventorions à présent, pour rappel, les éléments généraux dont la cohésion est impliquée dans tout acte humain de juger.

Ils se laissent réduire à trois.

D'abord une diversité d'éléments purement empiriques et relatifs, groupés dans l'espace et dans le temps. Ce sont les « phénomènes », ressortissant aussi bien à l'expérience interne qu'à l'expérience externe. Ils forment tout le côté représentatif, l'imagerie de la connaissance.

Le second élément, plus exclusivement formel, est un mode métempirique de synthèse. Il consiste dans la compénétration des groupements de phénomènes par l'unité supérieure des concepts, ou, si l'on veut, dans la représentation d'un rapport plus ou moins défini entre les conjonctions empiriques de phénomènes et l'unité absolue de *l'être*. Qu'on dénomme cet élément de synthèse « intellection active », « abstraction intellectuelle totale », « aperception », « activité synthétique de l'entendement », il nous importe assez peu, puisque, au fond, tous ces vocables désignent la même opération unifiante et généralisatrice de l'esprit sur son contenu phénoménal.

Le troisième élément, inséparable des précédents, est d'une nature toute particulière et caractérise le jugement. C'est, non plus seulement la conception, mais *l'affirmation absolue* du rapport des synthèses empiriques avec l'unité de l'être. Par cette affirmation, l'esprit prend position devant les données conceptuelles et leur confère une valeur logique ou morale. Dans ce troisième stade — qui n'est pas réellement distinct du second — nous reconnaîtrions volontiers la démarche propre de l'esprit humain, l'expression de sa nature intime, effectrice et affirmatrice d'unité, parce que foncièrement orientée vers l'unité de l'Être, son inaccessible objet et sa fin toujours fuyante (1).

(1) Voir S. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 37-63 — et P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908.

Mais laissons ce point de vue, qui n'est nullement indispensable à la déduction psychologique que nous prétendons ici poursuivre. Il nous suffit de constater que le véritable acte humain de connaître, le jugement, quel que soit d'ailleurs le plan *d'être* auquel se réfèrent ses deux termes, comprend fatalement l'expression *absolue* d'une valeur, donc aussi d'une réalité.

Que conclure de là ?

Un minimum qui paraît devoir défier toute controverse, mais qui nous rapprochera du but de cette note critique. C'est que, dans le problème qui nous occupe, deux attitudes méthodologiques échappent seules à la contradiction logique évidente : 1° l'attitude agnostique radicale, qui consisterait en un refus de prendre parti pour ou contre l'affirmation, psychologiquement inévitable, d'une valeur ; 2° l'attitude métaphysique franche, qui respecte l'intégralité des conditions essentielles de la connaissance humaine et reconnaît toute « valeur » inévitablement affirmée ou postulée.

Un empirisme « négateur » serait intrinsèquement contradictoire.

Nous aboutissons à un truisme, dira-t-on. Sans doute ; mais son évidence ne s'obscurcit que trop dans la pratique, et puis il est décisif pour l'appréciation de la compétence des sciences positives.

Il est bien vrai que les sciences se formulent en propositions, lesquelles, en tant qu'énoncés de jugements, expriment nécessairement des « valeurs », et que ces valeurs elles-mêmes se fondent sur des principes métaphysiques, antérieurs, de droit, à toute science particulière. Mais, à la rigueur, l'homme de science pourrait envisager ses énoncés moins comme des lois que comme des « recettes » ; nous croyons bien, pour notre part, que les « recettes » généralisées impliquent encore beaucoup de métaphysique et même que le plus empiriste des savants fait, à son insu, autant de métaphysique que M. Jourdain faisait de prose. Toutefois, soyons bon prince et laissons cette querelle. Il

reste qu'en tout cas la prétention de s'en tenir au savoir positif, c'est-à-dire de s'enfermer dans l'ordre phénoménal, entraîne corrélativement la renonciation à porter un jugement quelconque sur l'intégralité du fait objectif.

La méthode scientifique — en dehors d'un point de vue étroitement agnostique et pragmatiste — est donc par elle-même incomplète et insuffisante : elle appelle, pour rejoindre la réalité, le complément d'une métaphysique quelconque.

Retenons cette conclusion, que nous avons pris la peine de justifier bien qu'elle ne soit guère contestable — ni même contestée en théorie, — et faisons un pas en avant.

II. — LES ÉLÉMENTS MATÉRIELS ET FORMELS DE LA SCIENCE EMPIRIQUE

L'objet de la « science », le phénomène, est le produit d'une abstraction méthodique opérée sur le réel. Toute affirmation strictement scientifique demeure donc affectée, dans sa valeur intime, d'un coefficient d'abstraction qu'on ne saurait négliger. Ne cherchons pas, pour le moment, à calculer ce coefficient ni à doser la part de réalité qui transparaît sans doute dans ces affirmations ; mais analysons plutôt, en eux-mêmes et dans leur coordination, les éléments empiriques, matériel de la science. Peut-être cette enquête, bornée au terrain expérimental et relatif, apparaîtra-t-elle de quelque utilité si on la rapproche de la conclusion critique tirée ci-dessus.

Les étapes dialectiques de la genèse des sciences revêtent, considérées du dehors et superficiellement, une clarté schématique, qui ne laisse place, semble-t-il, à aucun problème. Le savant, entend-on dire, constate des *faits*, de ces faits induit des *lois*, puis sur les faits et les lois édifie des *théories*. A la base même de cette triple opération, irréversiblement superposée, s'étendent les faits, élément défini en soi et directement constatable ; sur l'observation des faits

s'appuie l'induction généralisatrice d'où naissent les lois, normes des groupements et des successions ; et, de nouveau, ces lois, issues des faits, n'en seraient que la généralisation immédiate et sincère ; elles constitueraient, d'autre part, le terrain ferme sur lequel doit surgir ensuite l'édifice — moins directement objectif — des théories.

Ce schématisme logique traduit-il fidèlement la genèse concrète de la science expérimentale ? Sans doute, la constatation des faits gardera toujours par quelque côté une priorité de droit sur l'induction et la théorie. Pourtant, à considérer la recherche scientifique telle qu'elle se pratique, non plus dans les manuels de logique, mais dans les laboratoires, dans les cliniques ou sur le terrain, on se convainc aisément de l'influence anticipée, nullement négligeable, que l'induction et la théorie exercent sur l'observation elle-même. Et peut-être pourrait-on prétendre que la connaissance scientifique s'édifie simultanément à ses trois étages dialectiques, si bien qu'il n'y aurait pas de fait scientifiquement constaté qui ne prît place dès l'abord dans une certaine généralisation et dans une certaine conception théorique.

Nous allons justifier immédiatement cette assertion.

I. — LES FAITS D'OBSERVATION

a) Assimilation généralisatrice et indétermination qualitative. — Pas plus dans la connaissance vulgaire que dans la connaissance scientifique, le fait objectif, élémentaire, n'atteint, dans toute sa pureté originelle, la conscience claire du sujet qui le perçoit. Le premier contact de l'objet avec le sujet sentant se trouve enveloppé, dès l'abord, dans une résurgence de multiples souvenirs sensoriels. C'est une des thèses les mieux établies de la psychologie expérimentale que l'existence de cette « assimilation », opérée d'emblée sur la sensation pure par tout un passé psychologique qui l'encadre, la nuance, l'altère ou même la dissimule : elle ne passe le seuil de la conscience qu'escortée et affublée.

La constatation d'un événement objectif — abstraction faite même de l'influence possible des concomitants émotionnels — n'est donc pas d'un mécanisme tellement simple : le phénomène sensible ne devient une acquisition consciente du sujet qu'à la condition de se caser, selon une relation acceptable dans les cadres des acquisitions antérieures ; et s'il peut en quelque mesure modifier à son tour les cadres où il s'introduit, il a dû pourtant, d'abord, s'y adapter ou s'y déformer.

Telle est la loi de la perception claire — ou, si l'on veut, de l'aperception empirique — qui régente tout le domaine de la sensibilité et qui n'est, à tout prendre, qu'un paragraphe de la loi plus générale de l'unité de la conscience. Elle accuse dès le premier degré de l'expérience sensible l'étroite solidarité des différents plans de la connaissance, puisque constater un « fait », c'est déjà l'introduire dans un moule préexistant, le classer en quelque façon et saisir en lui moins les traits individuels et originaux que ceux qu'il partage avec d'autres faits. L'assimilation psychologique est une manière de généralisation inchoative, effectuée dans la représentation individuelle, dans l'image ; c'est, si l'on peut dire, une sorte de *généralisation concrète*.

Le simple mécanisme psychologique élémentaire tend donc à faire prédominer, dans l'image sensorielle elle-même, le « type » sur « l'individu ». Dans quelle mesure l'individu résistera-t-il à l'influence nivelante du type ?

Au sein du monde inorganique, l'individualité des faits particuliers, moins riche, moins complexe et aussi moins étroite, n'a point à subir de si gros sacrifices pour se ranger à l'uniformité du type : la ressemblance est très grande entre les données concrètes de nos expériences physiques ou chimiques et leurs prototypes qualitatifs. D'autre part, la nature des types physico-chimiques qui s'organisent dans notre connaissance dépend aussi peu que possible des tendances et des intérêts de notre vie personnelle : notre impartialité relative, sur ce terrain, y garantit une objectivité très large des « types assimilants ».

Mais plus haut, dans le monde organique, où les objets, toujours complexes, au lieu d'étaler complaisamment toutes les pièces de leur structure, n'exhibent au sujet qui les observe qu'un nombre restreint de caractères d'identité, combien le jeu de l'assimilation psychologique devient plus étendu et moins sûr ! Ici les types assimilateurs de la connaissance directe sont parfois tellement vagues qu'ils couvrent, sous l'insignifiance d'une même étiquette, toutes les disparates et toutes les incohérences. Une similitude partielle, une analogie de fortune, masquent facilement des divergences fondamentales. Qu'on songe aux assimilations étranges de la zoologie ou de la physiologie populaires ; ou bien, par exemple, aux caractères réellement aperçus — nous parlons de la perception sensible — dans un lot d'insectes divers, par un profane d'un côté et par un entomologiste de l'autre. Sans doute, la perception de l'entomologiste sera plus précise et plus détaillée, parce qu'il a plus de prototypes, et de mieux définis, à sa disposition. Nous verrons d'ailleurs que cet avantage se paye.

Et les faits psychologiques ? S'en rencontre-t-il de plus fuyants, de plus insaisissables dans leur réalité concrète ? Ceux qui se passent en nous-mêmes, d'abord. Au fond, en chacun de nous, à chaque instant, s'éploie un seul fait psychologique complet : nous voulons dire cette attitude totale, dans laquelle est ramassé tout le polymorphisme des éléments actuellement conscients et subconscients : représentations, sentiments, vouloirs, actions, tendances, etc. La tâche est malaisée d'isoler un quelconque de ces éléments pour le définir et l'étudier à part ; que la réussite soit partielle et au prix seulement d'ingénieux artifices, ceux-là peuvent s'en rendre compte qui ont essayé, dans un but déterminé, de l'introspection systématique. Bien plus, certains groupements d'éléments psychologiques complémentaires n'arrivent jamais dissociés au foyer de la conscience : comment, par exemple, atteindre, isolées l'une de l'autre, la pure sensation, la synthèse spatiale et temporelle, et l'aperception (quelque idée qu'on se fasse de cette dernière)?

L'étude de pareils éléments repose, non sur une dissociation objective, mais sur une abstraction graduelle.

De l'observation de ses états de conscience personnels, si le psychologue — qui n'est point solipsiste par vocation — passe à celle des phénomènes psychologiques qui se développent chez autrui, il va se heurter à des difficultés croissantes. En définitive, le système d'indices physiques, physiognomoniques ou verbaux qu'il receuillera chez ses patients, ne sont pas en eux-mêmes des faits psychologiques, mais des signes très inadéquats d'états psychologiques purement personnels et incommunicables. Et puisque cette sémantique incomplète tire toute sa valeur significative des rapports contractés avec la psychologie personnelle de celui qui en fait usage, il n'est pas tellement certain que le même indice somatique ou le même symbole exprimé couvriront, au regard de l'observateur et du sujet, exactement les mêmes faits internes. L'incertitude résultant de là, sans importance pour la série banale des états psychologiques les plus communs, croîtra avec la complexité et la rareté relative des phénomènes étudiés.

b) Indétermination quantitative. — Cette sorte d'indétermination qualitative des faits d'observation se double d'une indétermination quantitative. Nombre de phénomènes, surtout en biologie et en psychologie, échappent, en fait sinon de droit, à la mesure. Et pourtant, il serait facile de montrer que l'idéal — légitime ou non — de la connaissance scientifique est bien la détermination rigoureuse de chaque phénomène en fonction de l'espace et du temps, en d'autres termes, la transposition des différences qualitatives en rapports quantitatifs. Toute loi purement qualitative est une loi approchée. D'autre part, les lois quantitatives les plus exactes, outre qu'elles demeurent partiellement qualitatives, s'appuient elles-mêmes sur des mesures approchées : pour rentrer dans la courbe qui exprime la loi, les observations particulières doivent toujours être « corrigées » d'une certaine quantité, si modique soit-elle. Or, cette correction, satisfaisante dans les lois physiques, prend, dans les essais

de mesure et de statistique tentés en psychologie, une importance inquiétante. Nous ne critiquons pas le procédé : il est inévitable ; mais nous ne voulons pas non plus oublier combien l'incertitude numérique, en psychologie expérimentale, laisse de latitude à l'observateur dans le choix de la « courbe-type » et du principe de correction.

Nous avons dit que les faits d'expérience sont partiellement construits, inchoativement généralisés, souvent altérés, qualitativement et quantitativement corrigés. N'ajouterons-nous pas — comme l'apprend l'observation quotidienne — que beaucoup d'événements qui affectent nos sens passent pour nous inaperçus et que plusieurs faits « aperçus » sont par nous éliminés, considérés comme non avenus, tenus à l'écart de notre science personnelle... Mais déjà cette considération nous invite à examiner la condition particulière du « fait scientifique ».

c) Interprétation inchoative. — Le « fait scientifique » n'est pas le « fait vulgaire ». Ou plutôt, nous formulons mal cette proposition, très importante : il n'y a pas de « fait vulgaire » opposable au « fait scientifique », parce que tout fait d'expérience humaine est, au moins rudimentairement, « scientifique ». Qu'est-ce à dire ? Que tout fait, dès le moment où il est perçu, se rattache chez nous à quelque conception qui le déborde. A des degrés divers, et surtout sous des formes diverses, chaque homme, depuis le sauvage le plus fruste jusqu'au philosophe le plus affiné, se fait une certaine conception des choses : on admet des possibilités, des impossibilités, des vraisemblances, des types, des normes, que sais-je ? dans lesquels les expériences ultérieures auront à s'encadrer. Aucun observateur n'est sans « préjugés » et nul ne laissa jamais, purement et simplement, « parler les faits »... lesquels, d'ailleurs, sont muets par essence. Ce qui est vrai de toute expérience, est plus vrai encore, s'il est possible, de l'expérience dite « scientifique » ; un fait ne devient « scientifique » que pour autant qu'il se montre intelligible, logiquement classable, cohérent aux maîtresses parties de l'édifice entier des sciences. Que si le « fait nou-

veau » n'apparaît pas d'emblée coordonné aux expériences passées et subsumable sous les catégories acquises, ou bien il passera presque inaperçu, ou bien il sera tenu, jusqu'à nouvel ordre, pour non recevable, suspect, douteux, mal analysé, incomplet, etc. A-t-il de la robustesse et s'obstine-t-il à franchir le seuil de la conscience, peut-être forcera-t-il la barrière des associations hostiles ; mais ce sera parfois au prix de compromissions et toujours en refermant contre des envahissements nouveaux, une nouvelle barrière de préjugés. Peu importe que ceux-ci aient leur utilité et sauvegardent même indirectement, dans une large mesure, l'objectivité de l'expérience scientifique ; toujours est-il — c'est ce que nous voulions constater — que le fait d'observation n'est accepté comme « fait scientifique » que sous leur haut contrôle.

Or, dans toute science, la gamme des principes généraux — « des préjugés » — s'étend, par dégradation, des axiomes intangibles jusqu'aux hypothèses muables et provisoires ; qui dira, au concret, dans telle science déterminée, où passe la limite de ces deux groupes ? Le fait recalcitrant pourra se faire recevoir malgré telle ou telle hypothèse de détail ; en sera-t-il de même s'il vient à heurter quelqu'une de ces vues coutumières que l'habitude a érigées en axiomes ? Mais quel sera donc son sort s'il contredit un des postulats les plus fondamentaux de la science ?

Faut-il illustrer ceci par quelques exemples ?

Les cas bénins de l'influence éliminatrice de la théorie sur l'observation sont bien connus de ceux qui ont pratiqué quelque recherche scientifique spéciale. Voici, par exemple, un biologiste occupé à reconstituer, sous le microscope, une série de stades d'évolution cellulaire. Les figures sont là, devant lui, juxtaposées dans l'espace : le problème est de découvrir, par l'analyse de leur structure interne, leur filière chronologique. Combien de fois ne lui arrivera-t-il pas de passer, sans le remarquer, à côté d'un aspect que ne suggère aucunement le plan de ses observations, son « idée préconçue »? Surgisse en son esprit quelque vue théorique

qui donne un sens à cet aspect, et il ne manquera plus de l'apercevoir au premier coup d'œil. Ailleurs, une particularité structurale, sur laquelle son attention est pourtant attirée, sera considérée comme accidentelle, insignifiante, bref, pratiquement « éliminée »; et, parfois, l'événement montrera dans la suite qu'elle parut négligeable uniquement parce qu'elle fut mal comprise. Ceci, en divers domaines, est de l'histoire de tous les jours. D'une manière plus générale, oserait-on dire que des principes — vrais ou faux — comme la fixité ou l'évolution des espèces organiques, la nécessité ou l'impossibilité d'une génération spontanée, la loi chimique des proportions définies, la conservation de l'énergie, le déterminisme absolu de la causalité empirique — peut-on dire que de pareils principes soient demeurés sans influence sur l'observation même des faits? Le prétendre serait une hérésie psychologique, autant d'ailleurs qu'une erreur historique. Car rien n'est plus facile que de constater aujourd'hui même cette influence, par exemple (pour prendre des cas voyants) dans la perplexité où la réalité des phénomènes métapsychiques, non encore intégrés à la science, laisse la plupart des psychologues et des médecins ; ou bien, dans les sacrifices de témoignages historiques auxquels une critique trop exclusive se résigne en vertu du principe de l'élimination du surnaturel ; ou bien, dans l'incrédulité narquoise que rencontre, *à priori*, chez beaucoup de savants d'ailleurs consciencieux, la matérialité même de certains faits merveilleux et scientifiquement inexplicables, tels plusieurs miracles de Lourdes.

Pourquoi ces méconnaissances et ces hésitations, sinon parce qu'il n'y a pas, à la base des sciences, de faits bruts, s'imposant tels quels dans leur matérialité : le fait entre dans la science gros de son interprétation.

La part d'interprétation anticipée, comme tantôt celle d'indétermination, prend une importance toute spéciale en psychologie ; car, d'une part, la psychologie ne se prête que de mauvaise grâce et très incomplètement à l'expérimentation, qui permet, en retournant un fait sur toutes ses

faces, de l'isoler méthodiquement ; d'autre part, la psychologie touche de plus près que d'autres sciences à certains intérêts intimes qui ne nous laissent guère impartiaux. Aussi bien — il faut le dire sans ambages — à propos même de faits primordiaux, l'unanimité entre professionnels de la psychologie demeurera longtemps encore un vœu pieux et platonique : rien d'équivoque, à y regarder de près, comme les expressions usuelles de « conscience », « sensation », « perception », « aperception », « formes d'espace ou de temps », « abstraction intellectuelle », « idée », « volition », « sentiment », « conscience de l'action », « conscience de la liberté », et ainsi de suite. Si quelqu'un trouvait que nous exagérons, nous l'inviterions, pour le progrès de la psychologie, à résoudre au plus tôt ces deux petits problèmes : premièrement, dégager le sens précis et universellement accepté des vocables ci-dessus et de quelques autres ; secondement, indiquer exactement les éléments empiriques qu'ils désignent aux yeux de tous.

d) Principe psychologique des particularités signalées ci-dessus. — En attendant, rappelons, pour résumer les pages qui précèdent, le principe premier de cette multiple influence de la forme et du contenu de l'esprit sur l'observation même des faits, surtout sur leur observation scientifique. Il y a longtemps qu'on l'a fait observer : *scientia non est individuorum :* le pur individuel n'est pas objet de science. On nous permettra d'étendre un peu le sens de cet axiome.

Dans l'intuition sensible — unique source de la diversité de nos connaissances — le moi et le non-moi sont également intéressés, et, pourrait-on dire, confondus ; le contact s'établit immédiat, sans disjonction ni réflexion, entre l'objet sensible et le sujet sentant qui s'y modèle. A ce premier moment de communion directe, la collaboration du non-moi et du moi atteint donc son maximum ; la connaissance est strictement concrète et individuelle. Telle quelle, pourtant, elle ne saurait devenir consciente et lumineuse plus que ne le permet la nature de la sensibilité. Le sens n'étant point une faculté métaphysique ne connaît pour sa

part ni objet, ni sujet : il est relatif et non absolu. Aussi le contact direct de l'objet et du sujet dans la sensation pure comporte encore, au point de vue de la connaissance, une indistinction du moi et du non-moi : leur relation mutuelle ou, si l'on veut, leur forme commune émerge seule à ce moment.

Comment la sensation va-t-elle pénétrer dans la conscience claire et du coup s'y manifester comme un « objet » opposable à la subjectivité connaissante ? Grâce à l'activité synthétique de l'intelligence : la donnée sensible devient « objet en soi » dans un *concept*. En effet, aux termes du vieil adage scolastique, les attributs métaphysiques — ceux précisément qui font du donné un « objet en soi » — *être, substance, qualité, accident, etc.*, sont des *sensibilia per accidens*, autrement dit, ne sont pas objet du sens, mais d'une autre faculté, coordonnée à la sensibilité.

Faisons maintenant réflexion à ce que présuppose la subsomption d'une donnée sensible sous un concept. La forme de tout concept est un quelconque des modes généraux d'unification des données empiriques relativement à l'être. Cette unification s'effectue, avec une précision croissante, selon le cadre des catégories et moyennant une réduction des phénomènes aux schèmes de l'imagination, c'est-à-dire aux règles de la synthèse constructive du sens intime, qui sont comme le revers phénoménal des catégories.

Le premier contact plénier et complexe — mais obscur — avec le réel, dans la sensation, fera donc place, non seulement à une simple généralisation, mais à une analyse, à un morcelage, à un regroupement progressif des phénomènes d'abord éprouvés confusément dans une attitude d'ensemble. A mesure qu'ils s'affirment et se définissent comme objets, ils s'isolent les uns des autres, éparpillant toute l'originalité concentrée de l'intuition primitive ; et non seulement ils s'isolent, mais ils s'offrent nécessairement à des combinaisons nouvelles et se laissent capter par les systématisations préconçues, sorte d'armature que s'est forgée l'esprit. Car les données sensibles ne pénètrent comme objets dans la conscience claire que rapportées, tout à la

fois à l'unité foncière, permanente, et à la coordination empirique actuelle de la conscience. L'objectivation formelle et progressive des données, ou si l'on veut, l'émergence du non-moi dans l'indistinction de la pure sensibilité, s'effectue sous l'influence croissante de l'activité intellectuelle, analytique et constructive, du sujet connaissant.

2. — LES LOIS D'INDUCTION

a) Leur dose d'arbitraire. — Le fait brut n'offre d'intérêt pour la science que s'il est susceptible de généralisation sous la forme d'une loi : la formulation des lois est le but immédiat des sciences empiriques. Or, ces lois sont de deux sortes : les unes expriment la constance de certains groupements de caractères, les autres les successions régulières de phénomènes divers; les unes sont plutôt statiques, les autres plutôt dynamiques. Nous disons : « plutôt », parce que la distinction de ces deux groupes n'est pas adéquate ni irréductible. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, on les trouve entremêlés presque partout ; car les lois naturelles n'énoncent pas, pour l'ordinaire, le rapport de séquence d'un phénomène élémentaire à un phénomène pareillement élémentaire, mais plutôt d'un ensemble déjà complexe de conditions phénoménales (pression, température, état magnétique, etc.) à un objet, c'est-à-dire, du point de vue empirique, à un groupement de multiples phénomènes (un gaz, un solide, un composé chimique, etc.). Ce groupement plus ou moins stable, plus ou moins complexe, se fait d'ailleurs reconnaître à un petit nombre de caractères distinctifs, qui sont garants de la présence de leurs associés.

On voit ici où s'introduit, dans la constitution des lois empiriques, la possibilité d'une dose d'arbitraire. Cette possibilité serait exclue si les lois n'exprimaient que des rapports élémentaires et des séquences immédiates. Or, dans l'étude même du monde inorganique, une analyse aussi complète des éléments en jeu n'est point faite, tant s'en faut. Elle est moins avancée encore en biologie : les rap-

ports y étant plus complexes, le danger y croît aussi de s'abuser sur la portée de certaines coïncidences et de généraliser à tort des juxtapositions fortuites. Les exemples sont nombreux de cette mésaventure. Et le danger devient plus pressant en psychologie, où la même raison vaut *a fortiori*.

Mais enfin, nous dira-t-on, la cause d'erreur qui vient d'être signalée n'est qu'accidentelle et dérive plutôt de l'imprudence des savants que des postulats mêmes de la science. Peut-être ; sauf ce correctif, point négligeable, que l'imprudence des savants trouve dans le processus inévitable de la connaissance empirique une fissure où s'insinuer. Mais examinons donc aussi, puisque notre sujet nous y amène, le rôle et la valeur du postulat méthodologique le plus formellement avoué de toute science expérimentale.

b) Le postulat du déterminisme empirique. — § 1. *Notion du déterminisme empirique.* — Le déterminisme est le postulat le plus fondamental de toute science empirique, car, à son défaut, aucune généralisation n'est possible. Encore importe-t-il de bien l'entendre.

Le déterminisme — postulat de la science — serait-il un simple corollaire du principe de causalité métaphysique ? Non.

Le principe de causalité est absolu et ne souffre pas d'exception : tout être doit avoir sa justification adéquate au regard de l'intelligence : s'il n'est pas pleinement intelligible en soi, il doit trouver son complément d'intelligibilité dans ses causes, libres ou non libres ; de l'effet à sa cause, le rapport est nécessaire, et mesuré, sans aléa possible, par une déficience d'être toujours déterminée.

Le principe du déterminisme empirique a moins de portée : son application se borne au monde du phénomène ; il y pose *l'invariabilité du rapport de concomitance ou de séquence entre tout antécédent donné et son conséquent.* Mais cette *invariabilité* n'emporte point, par elle-même, le caractère d'une *nécessité métaphysique*, parce que le rapport, même constant, de deux phénomènes n'a rien — en soi — d'intelligible :

l'on peut « concevoir » indifféremment, entre les phénomènes, les combinaisons les plus diverses dans l'espace et le temps. Et si la constance de l'une quelconque de ces combinaisons vient à l'investir, à nos yeux, d'un caractère de « nécessité » proprement dite, la raison n'en sera pas le rapport phénoménal lui-même, mais la coïncidence, alors admise, de ce rapport phénoménal avec une relation ontologique de causalité. Seulement, qu'on veuille bien le remarquer, fonder le déterminisme de rapports phénoménaux sur la présomption d'une délimitation strictement correspondante des relations ontologiques, c'est non seulement appuyer un postulat, peut-être acceptable, sur une supposition certainement inexacte, mais c'est du même coup ouvrir ailleurs une large brèche dans le déterminisme expérimental lui-même ; car la même métaphysique oui garantirait hypothétiquement, dans certains cas, l'invariabilité des associations de phénomènes, en les supposant clichées sur autant de causalités ontologiques, proclame, d'autre part, avec non moins d'énergie, que d'identiques combinaisons de phénomènes peuvent dépendre de causes ontologiques très diverses, parmi lesquelles il convient de compter aussi les causes libres.

Le déterminisme de la causalité empirique ne saurait donc recevoir le caractère de nécessité absolue et universelle qu'au prix d'une hypothèse non seulement invérifiable en fait et en droit, mais même, comme nous le verrons mieux plus loin, intrinsèquement contradictoire.

§ 2. *La contingence des lois naturelles.* — Dira-t-on que nous nous réclamons ici de la thèse de M. Boutroux sur la contingence des lois naturelles ? Certes, ce patronage n'aurait rien qui nous déplût, si nous étions sûr toutefois d'être bien compris. Encore devrions-nous alors nous targuer d'ancêtres plus reculés. Quoi qu'il en soit, il serait difficile de contester que partout où perce une *finalité interne* le déterminisme purement empirique se trouve débordé : le rapport mutuel des phénomènes antécédents et conséquents — éléments analytiques, groupés par le dehors — n'exprime pas adé-

quatement, dans un objet, l'activité réelle, profonde, orientée dans sa totalité et organiquement une. Dans le cas même où cette activité profonde serait entièrement déterminée elle-même relativement à certaines conditions, celles ci n'auraient pas leur représentation intégrale dans la formule des coordinations empiriques correspondantes ; et il faudrait encore distinguer le *déterminisme expérimental,* ou l'invariabilité des connexions de phénomènes, du *déterminisme ontologique,* proprement causal et dépendant de conditions plus étendues.

Ces deux déterminismes, à vrai dire, ne sont pas sans lien entre eux : le premier mime le second, et, si l'on considère la totalité de l'expérience, tend à le rejoindre. Mais il n'en reste pas moins vrai que le premier est originairement un postulat méthodologique et que, dans des cas particuliers, sa coïncidence avec le second n'est rien moins que garantie. C'est ainsi qu'à notre sens un certain jeu, une certaine indétermination, ou, si l'on veut, une certaine « contingence », affecte toujours ces rapports empiriques que nous appelons les « lois naturelles ».

Comprise de la manière que nous venons de dire, la « contingence » des lois naturelles s'accentuera sans doute à mesure que la finalité interne ou l'activité totale d'un objet s'affranchira davantage de chacune des relations empiriques qu'elle domine, ou bien, en d'autres termes, à mesure que croîtra la complexité des phénomènes dont le groupement trahit une unité ontologique agissante. Moins apparente dans le monde inorganique, la finalité interne s'impose — au moins comme un problème — dans l'étude du monde organique. Sans doute, beaucoup de biologistes s'imaginent pouvoir la réduire à une armature savante de relations empiriques, purement phénoménales, identiques à celles qui expriment le monde inorganique : mais ce mécanicisme n'est ni un axiome, ni une déduction expérimentale, c'est purement et simplement une hypothèse théorique, sur laquelle nous aurons à revenir plus loin. D'autres biologistes, au contraire, reconnaissent dans l'être vivant

des harmonies et des régulations qui font sauter l'armature trop rigide des pures coordinations inorganiques. N'est-ce pas dire en d'autres termes que le déterminisme expérimental des phénomènes inorganiques ne s'étend point aux phénomènes — absolument semblables en apparence — qui se développent dans l'être vivant ? Cependant, cette souplesse relative des événements biologiques demeure compatible, sinon avec le déterminisme expérimental entendu en un sens étroit, du moins avec le déterminisme ontologique : si nos « lois phénoménales » deviennent moins précises, appliquées à l'être végétatif, il n'existe pas néanmoins, chez ce dernier, au point de vue des causalités objectives, d'option véritable entre des possibilités diverses.

Mais que dire de la psychologie, où il apparaît de plus en plus que la synthèse, si complexe, des phénomènes, ne se fait pas « par le bas », c'est-à-dire par résultance des réactions mutuelles de phénomènes élémentaires, mais « par le haut », c'est-à-dire sous une influence formelle qui domine et oriente les phénomènes loin d'en être une simple propriété d'addition ? Que peut signifier ici le déterminisme absolu des phénomènes ?

A mesure que l'organisation mentale se perfectionne, chaque élément y subit davantage, dans son apparition même, dans sa situation et son développement, l'effet d'une influence d'ensemble qui lui est hétérogène ; et, dans cette mesure aussi, il échappe au déterminisme étroit qui le lierait, sans cela, immuablement à ses voisins. Tout psychologue qui reconnaît l'indigence et l'insuffisance du pur associationnisme se range nécessairement au point de vue que nous venons d'indiquer. Notre thèse serait plus évidente encore — mais plus contestée — si nous l'appuyions sur la psychologie du libre arbitre : l'option libre échappe par quelque côté au déterminisme, non seulement phénoménal mais ontologique.

§ 3. *Le déterminisme et la prévision.* — On peut admettre avec Ostwald que la valeur des généralisations scientifiques est intimement liée aux prévisions qu'elles permettent.

Qu'est-ce d'ailleurs que généraliser un rapport empirique, sinon le hausser au-dessus des contingences temporelles et le transformer ainsi en une vision anticipée de l'avenir ? Or, qu'on veuille bien le remarquer : la prévision devient moins précise et moins sûre à mesure qu'on s'élève des sciences physiques aux sciences biologiques et à la psychologie. Pourquoi ? Serait-ce seulement parce que la complexité des phénomènes nous empêche souvent, en biologie et en psychologie, d'en faire une analyse suffisante pour formuler de véritables lois ? D'aucuns le croient. Nous pensons qu'il existe à cette imprécision croissante une cause plus profonde : c'est, comme nous l'avons dit, qu'en biologie et surtout en psychologie, les antécédents et conséquents partiels, mis en œuvre dans l'élaboration des lois, sont de plus en plus des produits d'abstraction méthodique. Correspondant de moins en moins aux facteurs ontologiques réellement en cause, ils se trouve donc aussi exposés, dans leurs liaisons, à une indétermination croissante.

§ 4. *La légitimité du postulat déterministe.* — Et pourtant, le déterminisme des lois empiriques est la condition même de possibilité de la science, parce que toute généralisation s'appuie nécessairement sur l'invariabilité de certains rapports. Abandonner le postulat du déterminisme relativement à un certain ordre d'objets, c'est, pour la science, proclamer son incompétence sur ce nouveau terrain et se poser à soi-même une borne infranchissable. N'y a-t-il point ici une étrange anomalie ? et si nos remarques précédentes, sur l'insuffisance du déterminisme étendu à l'ensemble de la connaissance empirique, sont exactes, ne reste-t-il donc à la science que l'alternative du suicide ou du mensonge ? Pareille objection repose sur une confusion très grave — et malheureusement très fréquente — celle que nous nous efforcions de dissiper dans les premières pages de ce travail : on suppose à tort que la science empirique fournit une connaissance intensivement complète du « réel », alors qu'elle se tient tout entière sur le plan du « phénomène » et n'atteint donc du « réel » que son aspect relatif au sujet

connaissant ; pour atteindre le « réel » comme objet, posé en lui-même, il faut de plus, par la collaboration de l'ensemble des sciences afférentes et de la métaphysique, procéder à une reconstruction, qui est, à proprement parler, la tâche de la « philosophie naturelle ». Nous n'insisterons pas sur les difficultés qui hérissent cette tâche synthétique et sur le sens critique très sévère qui doit y présider ; et il y aurait mauvaise grâce à insister aussi sur le simplisme de la « philosophie naturelle », par trop rudimentaire, professée par plusieurs savants, qui se réclament de « l'esprit positif », mais aux yeux desquels l'effort séculaire de la critique philosophique demeure inexistant.

Bientôt, à propos des « théories », nous examinerons comment les sciences s'édifient, selon leurs méthodes propres, sur la base commune du déterminisme. Remarquons seulement ici que ce déterminisme, postulé par elles, n'est point astreint, pour être légitime, à exprimer exactement et intégralement les rapports objectifs des phénomènes : il se justifie, comme méthode, aussi longtemps qu'il suffit à la pratique. Car si les sciences présentent, certes, dans leur conjonction avec la philosophie, un intérêt spéculatif, et si elles nous livrent, en le coordonnant à leur façon, un aspect au moins du réel, il semble toutefois que leur fonction immédiate soit surtout pragmatique : elles construisent des schèmes d'action, des modèles d'expériences ultérieures, qui peuvent « réussir » sans être pour cela des décalques parfaits de l'ordre ontologique.

Il y a pourtant une certaine relation entre leur réussite et leur vérité. Le maximum de réussite, c'est-à-dire de prévision possible, correspondra sans doute à un maximum de valeur ontologique globale et à l'approximation maxima d'un déterminisme vrai. Rien d'étonnant donc que les sciences moins « pragmatistes », comme la biologie ou la psychologie, auxquelles manque souvent le contrôle brutal et décisif de l'échec expérimental, soient celles aussi où la valeur spéculative du déterminisme postulé apparaît plus discutable.

Le déterminisme empirique est un instrument d'action beaucoup plus qu'un procédé de spéculation philosophique. Nécessaire au point de vue de la méthode, il devient, dès qu'on veut en faire l'expression d'un déterminisme ontologique, non seulement arbitraire mais souvent erroné. Sa portée réelle sera d'ailleurs plus exactement appréciée par la considération rapide du rôle de la « théorie » dans la constitution de la science. On voudra bien excuser quelques redites : elles sont inévitables dans un exposé dont tout le développement gravite autour d'une seule idée.

3. — LA THÉORIE SCIENTIFIQUE

a) La théorie dans l'observation des faits. — Devant le monde extérieur qui s'offre à son investigation, l'homme ne se comporte jamais comme un récepteur inerte. Dès le premier contact conscient avec la réalité, il analyse et il trie. Dans une unité objective indivise, les sens et l'entendement font un découpage, isolent des phénomènes, dégagent des relations, saisissent ou créent des aspects caractéristiques. Et toute cette dissection — très spontanée — s'opère, nous l'avons vu, de manière à réduire, dans la plus large mesure possible, l'originalité de l'objet perçu en une somme d'éléments plus modestes déjà reconnus et classés.

Dès cette étape de début se glissent donc, dans l'observation scientifique, les procédés, moins directement objectifs, de la *théorie*. En effet, les aspects partiels isolés les uns des autres, et le réseau de relations tendu entre eux par l'observateur, ne correspondent pas nécessairement à des éléments ontologiques ou à des relations physiques réellement distincts dans l'objet. Les phénomènes antécédents et conséquents — premier matériel de la science à édifier — sont déjà, dans leur délimitation et leur signalement, dépendants du sujet autant que de l'objet, celui-ci s'étant démembré sous la première emprise de l'*entendement* qui y imprimait des lignes de dislocation.

Mais il y a plus : l'objet ainsi analysé est resynthétisé par l'homme de science, qui doit bien pouvoir le considérer

dans son ensemble. Et comment s'opère cette reconstruction ? Par réintégration des éléments analytiques, des phénomènes partiels, à l'unité profonde dont ils sont issus ? Nullement : à ceci s'efforcerait le philosophe. Le savant, lui, substitue à l'unité indivise de l'objet le réseau frêle et purement extérieur des phénomènes et de leurs liaisons perçues. Il remplace une unité intime mais polymorphe par une multiplicité extérieure mais coordonnée. Tous les « objets » de la science empirique sont les produits d'une synthèse par coordination.

b) Le procédé fondamental de la théorie. — Nous tenons, dans cette première démarche de la science, le procédé fondamental de la « théorie ». Toujours, au fond, il consistera en ce double mouvement inverse : réduction d'une unité ontologique en une multiplicité de phénomènes, puis effort intense pour ressaisir, par la pure coordination de ces phénomènes, l'unité originelle. Effort illusoire d'ailleurs, car l'unité de coordination est hétérogène à l'unité ontologique, sa limite. Supposé que la réalité soit représentée par une courbe, l'effort de la science empirique pour la saisir et s'y égaler devrait se figurer par un polygone inscrit, serrant de plus en plus près, par multiplication de ses côtés, la courbe inaccessible.

La théorie scientifique est donc essentiellement une reconstruction approximative de la réalité par le dehors, dans le plan du phénomène. Mais les éléments employés comme matériaux de cette reconstruction peuvent être de valeur très inégale. C'est ce qu'il convient, maintenant de considérer d'un peu plus près.

c) La théorie dans l'induction des lois. — Dans le cas le plus simple, — celui où la part de la théorie est aussi réduite que possible, — la science se borne à substituer à l'objet le dessin phénoménal qu'il a présenté à l'observation directe. Tel quel, cependant, l'objet demeure individuel : comment deviendra-t-il objet de « science » ?

Évidemment, en se dépouillant de tout ce qui, en lui, est purement concret et lié au moment présent, sans garder

autre chose que ce qui est général et plane immobile au-dessus du temps fluent. Ce quelque chose de général et de stable dans l'objet, c'est la *loi* de sa constitution et de ses réactions. L'ensemble des phénomènes et des rapports empiriques caractérisant tel objet passera donc du concret à l'abstrait, c'est-à-dire sera conçu comme identiquement réalisable en un point quelconque de l'espace et à un moment quelconque de la durée ; or, cette généralisation ne va pas, naturellement, sans le sacrifice de certaines particularités descriptives des objets individuels, car, s'il est un fait certain, c'est que jamais deux phénomènes, si semblables soient-ils, ne sont totalement identiques : alors même que l'objet — inerte — n'aurait subi aucune variation qualitative dans la durée et se répéterait identiquement en d'autres exemplaires, le sujet, lui, s'est nécessairement modifié en vivant, puisqu'il s'enrichit physiquement d'un passé sans cesse accrû ; le phénomène, limite commune d'un objet et d'un sujet, ne saurait donc trouver de réplique absolument ressemblante. Sur ce point, — qui n'est guère contestable, — nous pouvons renvoyer à la magistrale et décisive démonstration qu'en a donnée M. Bergson.

La constitution de types abstraits par élaboration des complexes phénoménaux individuels marque donc, pour ainsi dire, une seconde étape de l'invasion de la théorie dans la connaissance scientifique ; cette étape, d'ailleurs, ne se disjoint pas, en pratique, des étapes ultérieures. Quelles sont-elles ?

d) La théorie dans les généralisations ultérieures. — Remarquons, d'abord, qu'elles sont le développement logique du procédé initial : généralisation par réduction graduelle des différences qualitatives. Les premières qu'il fallut éliminer furent celles qui accompagnent la diversité des individus ou des réactions individuelles. Ainsi purent se constituer, chacun sous son type général, les premiers groupements d'individus. Mais de groupement à groupement, de type général à type général, persistait la différence qualitative. Comment forcer cette seconde ligne de défense de l'origi-

nalité ontologique et la réduire, elle aussi, sous la règle d'un déterminisme niveleur ?

Dans le monde des objets quantitatifs, les ressemblances s'étagent en multiples degrés, mais il n'y a pas de dissemblance totale : à l'extrême de la dissemblance, persisterait encore la communauté de la « quantité » avec sa relation à l'espace et au temps. La science empirique, dans son travail de généralisation et d'extension du déterminisme, utilise ces ressemblances et cette communauté foncière. Elle désagrégera le type — statique ou dynamique — en éléments plus simples, de manière à établir, d'un type à l'autre, des équivalences partielles. Ces éléments plus simples, désintégrés des types d'ensemble dont ils n'étaient qu'un aspect, deviendront à leur tour le support de relations généralisées. De même que les individus avaient été réduits à la condition de « cas particuliers » de l'espèce, de même les espèces ou les types plus généraux sont ramenés, autant que possible, à de simples combinaisons définies d'éléments plus simples, obéissant eux-mêmes à leurs lois propres. A ce stade, le déterminisme causal devient interspécifique et tient déjà dans son étau l'universalité des phénomènes. Le but et le terme de cette analyse généralisatrice, suivie de resynthèse, est signalé par Newton, dans un texte célèbre, aux efforts de ce qu'il appelait « la philosophie expérimentale » : c'est, dans la diversité organisée que nous présente le monde, de découvrir les *causas generalissimas* (1), c'est-à-dire les antécédents les plus simples et les plus généraux, c'est-à-dire encore les aspects phénoménaux les plus inséparables de *toute* réalité physique. La loi de l'attraction universelle lui paraissait exprimer, relativement aux phénomènes matériels, une de ces *causae simplicissimae.*

On voit aisément vers quelle « limite » tend le procédé que nous venons d'esquisser, et donc aussi quel est l'idéal théorique de la science empirique : ce serait de pousser

(1) Is. Newton, *Optice,* lib. III, quaest. 31, p. 329, Lausannae et Genevae, 1740.

jusqu'au bout la réduction des différences qualitatives et de définir chacune d'elles, depuis les plus modestes jusqu'aux plus élevées, comme une combinaison particulière d'éléments purement quantitatifs, comme un ensemble de points matériels et de mouvements élémentaires, déterminés totalement et exclusivement en fonction de l'espace et du temps. On aurait ainsi utilisé pour la théorie les dernières et irréductibles similitudes ; et l'explication du monde par le déterminisme empirique serait complète. Évidemment, cette limite est inaccessible à la façon d'une limite mathématique et l'idéal qu'elle définit est contradictoire, puisque jamais nul ne fera de l'hétérogène avec de l'homogène, du qualitatif avec du quantitatif. Mais cet aboutissant impossible n'en est pas moins dans la logique du procédé et en caractérise bien la tendance. Il montre pourquoi la science, à mesure qu'elle progresse, tend à prendre la forme mathématique, pourquoi aussi le mécanisme apparaît à tant de savants comme la seule forme possible de la théorie scientifique. Rien en cette tendance que de très clair et de très conséquent. Reste à voir si la réalité s'en accommode.

e) La théorie et la réalité. Insuffisance de fait et insuffisance de droit. — Nul doute que la réalité expérimentale ne s'accommode assez bien, dans le domaine des sciences physiques, des premiers degrés de la reconstruction théorique que l'on vient de décrire : la transposition du « réel » dans le « phénomène » y est aussi fidèle qu'elle peut l'être et s'entoure du prestige de la « réussite ». Sans sortir du monde inorganique, il n'en va plus tout à fait de même des généralisations ultimes ; chacun sait la valeur partielle, relative, plutôt symbolique qu'ontologique, des grandes théories sur la constitution et les réactions fondamentales de la matière : atomisme chimique, physique newtonienne, théories électromagnétiques ; le contrôle expérimental de pareilles synthèses, dans lesquelles l'induction cède de plus en plus la place à l'hypothèse, est trop limité pour devenir jamais décisif. Comme l'a très bien remarqué H. Poincaré, les conceptions les plus opposées peuvent,

moyennant un peu plus ou un peu moins de complication, y faire la base d'hypothèses également vérifiées.

Malgré tout, tant qu'il s'agit de la matière inerte, les insuffisances et les fluctuations de la théorie tiennent peut-être uniquement à notre ignorance de certains phénomènes, à une analyse par trop incomplète des antécédents que nous formulons. Mais la méthode du moins serait adéquate au but de la connaissance humaine, et la science empirique de la matière brute, une fois achevée, nous donnerait une image très fidèle de cet ordre inférieur de réalités; le déterminisme empirique, à mesure qu'il se perfectionnerait, s'y rapprocherait du déterminisme causal, ontologique. Admettons-le, avec cette réserve toutefois que, s'il existe dans le monde inorganique des différences qualitatives, le déterminisme empirique est, au regard du déterminisme ontologique, comme une variable est à sa limite, et non comme un acheminement continu est à son terme.

Mais, nous l'avons insinué déjà, la cause du déterminisme empirique, et donc la valeur des théories empiriques, devient infiniment plus discutable dans le domaine de la vie organique, où règne une « finalité interne » proprement dite. Comment caractériser le rapport de cette finalité interne avec le déterminisme théorique? Un trait suffira, ici, à notre dessein : la finalité organique n'est pas, relativement aux liaisons empiriques, une résultante, mais, si l'on peut dire, une « dominante ». Sans doute, pris isolément, tous les phénomènes constatés dans l'être vivant se réduisent aux cadres phénoménologiques de l'inorganique ; mais, d'autre part, leurs associations, leurs combinaisons, si elles obéissent partiellement aux lois physico-chimiques, paraissent leur échapper toujours en tant que *totalité*. On pourrait préciser ceci en utilisant l'analyse très pénétrante qu'a faite H. Driesch des caractères expérimentaux de la vie, et remarquer que l'irréductibilité des manifestations vitales porte précisément sur la relation très fondamentale, qui rattacherait, conformément au postulat déterministe, toutes les connexions phénoménales à l'espace : dans le vivant,

l'idéal géométrique du déterminisme devient évidemment chimérique, puisque le caractère expérimental le plus décisif de la vie, c'est que les phénomènes qu'elle domine ne sont pas totalement prédéterminés en fonction de l'espace. Nous renvoyons aux ouvrages bien connus de l'éminent biologiste-philosophe, et concluons, qu'au point de vue vitaliste, que nous tenons pour le vrai, il ne saurait y avoir de « science » empirique *intégrale* de la vie. Les théories empiriques explicatives de la vie, si utiles qu'elles puissent être par ailleurs, demeurent affectées d'une radicale insuffisance, d'une insuffisance *de droit*, non pas seulement d'une insuffisance *de fait*.

Élevons-nous d'un degré et considérons les faits psychologiques, objet d'observation interne. Ils trahissent, à l'analyse, à côté d'un élément matériel : les phénomènes de la sensibilité, un élément purement formel : la synthèse intellectuelle de ceux-ci. Nous pouvons considérer ici les phénomènes sensibles comme le matériel élémentaire de la psychologie, un peu à la manière dont les phénomènes inorganiques constituent les données primordiales des autres sciences positives. Cela étant, osera-t-on dire que les phénomènes sensibles soient soumis, comme les autres, au déterminisme empirique et reliés entre eux par de véritables lois expérimentales, de sorte que leur prétendue « synthèse intellectuelle » se réduise bonnement à leur coordination résultante ?

L'admettre, c'est reconnaître la légitimité de l'associationnisme psychologique le plus exclusif : un associationnisme passif, fondé sur la pure causalité physique. Or, on sait que beaucoup de psychologues, aujourd'hui, répugnent à ce mécanisme étroit et se sentent peu enclins à jeter par-dessus bord, en dépit de l'expérience interne, l'activité ordonnatrice de l'esprit et l'efficacité de la volition. Que reste-t-il donc ? Que le principe de coordination des phénomènes soit, dans l'ordre mental, analogue à ce qu'il est dans l'ordre biologique : dominateur et non résultant.

Il existe d'ailleurs, entre ces deux ordres, une différence

essentielle. Le but ou la norme de la coordination biologique est une réalité définissable empiriquement, un « type » concret, accessible, dans sa réalisation, à l'observation directe ; au contraire, le terme dernier qui définit la finalité psychologique, le but unificateur de l'esprit, échappe à toute vérification phénoménale : il est transcendant : c'est l'intégration complète à l'Être. Un pareil but ne saurait se traduire en langage empirique que par le « devenir », par le mouvement qui y achemine ; par la coordination progressive de l'esprit ramassant la diversité de son contenu sous l'unité, jamais égalée, de l'Être pur et simple. Mais prétendre ramener cet idéal d'unité à des termes phénoménaux, reviendrait exactement à vouloir épuiser l'Être par voie d'addition.

La synthèse mentale se fait donc constamment sous une influence essentiellement soustraite au déterminisme expérimental. Que peuvent valoir dès lors les théories psychologiques qui le postulent ? Elles ont certes leur valeur comme reconstruction hypothétique de l'esprit et symboles de sa constitution réelle ; elles deviendraient nuisibles si nous étions leur dupe en les objectivant sans critique.

4. — LA SCIENCE ABSTRAITE ET LA SCIENCE VÉCUE

Nous venons de passer en revue, en les critiquant, les conditions les plus fondamentales de la constitution d'une science empirique considérée dans l'abstrait. Mais est-ce là « la science » concrète et vivante, celle que nos contemporains mettent au pinacle ? A part quelques esprits prudents et critiques, la plupart des champions de la « science » entendront par ce mot, non pas l'application judicieuse de la méthode empirique et du postulat déterministe à la coordination de l'aspect relatif du réel, mais l'extension de cette méthode à l'explication totale de l'expérience. La science deviendra une manière de « penser le monde », une *Weltanschauung*, une philosophie dont l'axiome premier sera la transposition d'un artifice de méthode en une nécessité des

choses, d'un point de vue partiel en une réalité intégrale.

Osez donc opiner que le « réel » s'évade des cadres factices du déterminisme ; que, s'il est toujours possible d'assigner théoriquement des antécédents déterminés à des phénomènes isolés quelconques, il demeure pourtant aussi impossible d'édifier jusqu'au faîte la théorie empirique de l'expérience, qu'il est impossible de « faire une courbe avec des lignes droites »; qu'en conséquence, la science empirique ne se suffisant pas, il serait sage de se rappeler parfois qu'elle a des frontières naturelles dont le tracé dépend d'autres disciplines. Osez soutenir ceci à la barre de ce « scientisme », conscient ou inconscient, qui, démodé dans les cénacles de la philosophie, reste, ailleurs, si répandu encore : il y a grande chance que vos juges vous dénient l' « esprit scientifique », parce que vous n'admettez pas d'avance, les yeux fermés, les extensions les plus arbitraires de la « méthode scientifique ». Avouons-le : malgré le plus sincère désir d'entente, ce serait, pour nous, le cas de leur redire : *Amicus Plato sed magis amica veritas.*

Mais, objectera-t-on, poser des bornes à la compétence de la méthode positive, n'est-ce point, par un excès opposé, risquer de restreindre *arbitrairement* le domaine de la science ? Nullement ; car la tâche de la science n'en reste pas moins, aux yeux de tous, d'étendre aussi loin que possible l'explication empirique des choses : nous n'assignons pas de terme à l'effort du chercheur, l'image phénoménale de la réalité étant, de soi, indéfiniment perfectible. Nous nous refusons seulement à admettre l'adéquation de la réalité et du phénomène, puis aussi, dans le plan même du phénomène, l'équivalence entière du fait un et original avec le mécanisme ou la combinaison, souvent indigents et pâles, que la théorie scientifique lui substitue.

III. — LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE COMME SCIENCE EMPIRIQUE

Nous pouvons maintenant aborder de front la question qui fut notre objectif constant au cours des pages précé-

dentes : à quelles conditions la psychologie religieuse pourra-t-elle se constituer en science empirique ?

Ce genre de question, délicat déjà, nous l'avons vu, en biologie, plus délicat encore en psychologie ordinaire, devient extrêmement épineux en psychologie religieuse. Répétons-le, nous ne traitons ici que des principes, réservant pour d'autres travaux l'examen technique des méthodes (1).

I. — LES FAITS BRUTS

Les *faits* de la psychologie religieuse sont de nature un peu spéciale. Toutefois, il convient de ne pas oublier que l'homme religieux ou le mystique demeure « humain » dans son activité transcendante elle-même, c'est-à-dire reste en continuité avec le monde des phénomènes physiques, biologiques et psychologiques, dont il subit, jusqu'à un certain point, les lois et les contre-coups. L'état mystique entraîne avec lui tout un cortège de phénomènes qui doivent s'insérer bon gré mal gré dans des cadres empiriques préformés. La tâche ne sera pas tellement aisée, dans un cas concret, de déceler et d'apprécier à leur juste valeur des influences, aussi indiscutables, par ailleurs, que celles du tempérament, du climat, de l'éducation, de la nationalité, du langage, des connaissances, des habitudes mentales, et ainsi de suite. La psychologie religieuse porte donc dans ses flancs pas mal de difficultés qui lui sont communes avec les sciences voisines ; mais sa condition spéciale les *aggrave* encore. C'est ce qu'il nous faut à présent considérer.

D'abord le phénomène religieux, s'il ressemble parfois à s'y méprendre à un fait psychologique banal, sauf la différence d'objet bien entendu, présente, lorsqu'il s'accuse et

(1) Plusieurs des assertions qui seront formulées sans commentaire au cours des pages suivantes ont été développées et justifiées dans nos articles antérieurs : « A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques. » Revue des questions scientifiques, Louvain, 1908-1909. (Etude reproduite, plus loin, dans ce volume).

s'intensifie, des caractères exceptionnels, anormaux même, qui le rapprochent des faits pathologiques. Mais cette analogie, dont tant de médecins psychologisants ont été dupes, est purement superficielle, car, si l'on veut y regarder de plus près, les phénomènes mystiques les plus étranges apparaissent coordonnés sous des points de vue qui n'ont rien du délire, et se prolongent d'ailleurs, avec beaucoup de suite, en pratiques ou en entreprises de haute valeur morale, très justifiables pour qui admet les vérités religieuses fondamentales. Aujoutons que l'apparition de ces phénomènes étranges s'allie, plus souvent qu'on ne le pense, à un parfait équilibre psychologique et parfois même à un sens pratique des plus remarquables. Voilà donc des faits (conversions brusques, illuminations, visions, extases, clairvoyance, tentations, etc.) qui n'entrent pas d'emblée dans nos cadres scientifiques, mais dont le classement, ou le maintien hors cadres, devra dépendre d'une analyse faite pour chaque cas particulier. On conçoit qu'elle puisse être facilement influencée par des opinions préconçues. Elle sera d'ailleurs d'autant plus délicate, que, si l'on décompose le fait total, il s'y rencontrera quelquefois des éléments nettement pathologiques : nul doute que plusieurs mystiques ne fussent affligés d'un tempérament nerveux jusqu'au nervosisme ; que, par conséquent, leurs états spéciaux durent porter la trace de cette insuffisance physiologique. Suarez n'admettait-il pas que la défaillance somatique dans l'extase est un simple contre-coup physiologique, bien distinct en soi de la grâce mystique ? On pourrait sans doute étendre cette remarque. Mais de là à appliquer en bloc aux mystiques les tableaux cliniques de la pathologie mentale, il y a toute la différence entre une analyse de géologue et un triage de terrassier, à la pelle. Et dans beaucoup de cas, l'analyse la plus fine laissera un résidu abondant, médicalement inclassable.

Autre circonstance aggravante : les faits religieux ou mystiques les plus caractérisés échappent à l'expérimentation. L'observateur se voit réduit à les décrire et à les

interpréter théoriquement. Et lors même qu'un de leurs aspects secondaires se laisserait, ailleurs, empiriquement délimiter par l'expérimentation, il demeurerait bien difficile malgré tout de le restituer à sa vraie place dans l'ensemble de l'état mystique observé. L'extase, par exemple, telle qu'on la peut provoquer dans l'état hypnotique, si elle a quelques traits de ressemblance avec l'extase mystique, en diffère du tout au tout sur d'autres points. Puis les phénomènes mystiques *semblent* dépendre, dans leur apparition, d'une influence qui dépasse et domine nos lois physiologiques et psychologiques connues.

Enfin l'observation même des faits religieux, et surtout des faits mystiques, est hérissée de très particulières difficultés. L'essentiel, dans ces faits, n'est pas la phénoménologie somatique, mais l'état interne, psychologique. Encore faut-il dire que peu de psychologues ont l'occasion d'observer, dans des conditions satisfaisantes, les phénomènes extérieurs eux-mêmes : le plus souvent, ils en ont connaissance par des relations, dont il leur faut critiquer la teneur et combler les lacunes. Mais les faits internes ? Le mystique seul les observe directement : le psychologue travaille sur des témoignages. Supposons l'auto-observation du mystique bien faite et son témoignage exact : ce témoignage — on peut en juger par les écrits des grands contemplatifs eux-mêmes — est généralement très incomplet, non seulement parce qu'on ne l'a pas écrit dans le but de satisfaire la curiosité du psychologue, mais surtout parce qu'il est à peine possible de décrire complètement un état interne exceptionnel. Nos descriptions, dans la vie courante, sont faites de suggestions, qui vont éveiller chez autrui des expériences intimes analogues aux nôtres. Mais l'expérience mystique n'est point si banale qu'on puisse présumer chez le psychologue une connaissance personnelle d'états de cet ordre. Souvent d'ailleurs le psychologue ne sera pas doué lui-même d'un tempérament religieux. Il interprétera le langage du mystique en fonction de sa propre expérience très bornée, pour ne pas dire de sa propre inexpérience. Il

devra, sur matériaux personnels, reconstruire le fait mystique avant de l'étudier : reconstruction conjecturale pour une part, car, que de nuances, voire de traits importants de l'original purent échapper ! Et, avouons-le, après même une longue familiarité avec la littérature spéciale du mysticisme, malgré la connaissance de la valeur technique des expressions qui déroutent le lecteur novice, combien souvent n'est-on pas réduit à suspendre son jugement et à réserver son interprétation ! Il n'est pas si facile de savoir ce que les mystiques ont dit ou voulu dire.

Mais nous avons supposé que le document écrit est l'expression exacte, directe, de l'expérience faite par son auteur. Or, on ne peut pas dire, en général, que ces documents présentent objectivement, dans leur matérialité, des faits d'observation interne : très souvent, les faits décrits sont déjà des faits interprétés et encadrés de très bonne foi. Le mystique a pu se faire illusion sur le fait originel ; il put aussi substituer au fait brut le résultat d'une inférence immédiate : le fait et son interprétation inchoative ont fait bloc et atteint presque simultanément la conscience du sujet ; puis, le fait à décrire est ici de telle nature, que les termes manquent pour l'exprimer exactement : à l'insuffisance de l'expression directe, le mystique supplée par une abondance de métaphores, qui nous renseignent beaucoup plus sur l'état affectif du narrateur que sur les caractères descriptifs du fait. D'ailleurs, le mystique lui-même nous avertit parfois de ne pas prendre ses métaphores trop à la lettre ; et c'est toujours une entreprise très délicate que d'en extraire un sens précis. On voit que, si la sincérité du mystique généralement ne fait pas de doute, cet avantage devient beaucoup moins appréciable devant la multiplication d'autres chances d'erreur.

2. — L'INDUCTION ET L'EXTENSION THÉORIQUE DU POSTULAT DÉTERMINISTE

Traiter les phénomènes religieux en « faits scientifiques », c'est tout d'abord s'assigner la tâche *de les traduire en lois*

et de les soumettre au déterminisme empirique. Que cette opération méthodique fausse le *réel*, du moins en biologie et en psychologie, et donc au moins *a pari* en psychologie religieuse, nous y avons suffisamment insisté dans les pages précédentes. Mais est-il bien sûr qu'en se tenant au point de vue purement empirique, sans vouloir aucunement définir des « réalités en soi », on puisse étendre légitimement le déterminisme psychologique à l'intégralité des phénomènes religieux ! Ceux-ci, comme simples phénomènes, ne se montreront-ils pas, par quelque côté, irréductibles au cadre des lois naturelles communes ?

Au psychologue même il est permis de demeurer perplexe devant cette question. Le sentiment religieux fait jouer de façon si spéciale le mécanisme psychologique, et d'autre part la difficulté est si grande de dégager dans toute sa sincérité originelle le fait religieux, fait intime et personnel, inexprimable et inexpérimentable, qu'il faut sans doute renoncer à l'espoir de constater, même approximativement, sur ce terrain, un déterminisme quelconque, et que l'extrapolation qui l'y étendrait serait la plus illégitime et la plus fallacieuse des inductions. Le fait religieux, plus que tout autre, n'entre dans la science, qu'interprété, par la porte de la « théorie »... Mais cette théorie, quelle sera-t-elle ?

A-t-on assez remarqué comment le fait religieux, directement observé par le mystique et seulement reconstitué sur témoignage par le psychologue, est interprété par l'un et par l'autre ? L'observateur direct, le mystique, interprète le phénomène en le soustrayant partiellement à la science, en vertu d'un système religieux qui n'est ni contredit ni affirmé par elle, mais qui s'accorde d'ailleurs avec des vues métaphysiques défendables ; le psychologue, lui, le reconstitue, l'interprète et l'intègre à la science empirique, en vertu d'un postulat méthodologique, dont l'appréciation dernière n'appartient pas davantage à la science, mais dont la légitimité absolue serait certainement le contrepied de toute métaphysique. Interprétation pour interprétation,

laquelle est la moins irréprochable ? Toutes deux cherchent leur inspiration et leur critérium en dehors de la science proprement dite ; seulement, alors que le critérium du mystique *peut* être vrai, celui du psychologue empiriste est *certainement* faux... Et nous n'avons pas la ressource de répéter à ce propos la scène de *l'Huître et les Plaideurs*, et de renvoyer mystique et psychologue empiriste, chacun avec l'écaille de son interprétation, nous réservant le contenu précieux du fait pur et simple. Le fait ici, en tant qu'il est spécifiquement religieux, n'entre dans notre matériel d'observation que sous l'inséparable gangue d'une interprétation, qui l'insère dans le déterminisme empirique ou l'exhausse par-dessus.

Mais n'est-ce point trop concéder ? J'entends la protestation du mystique : s'il interprète parfois, comme c'est son droit, il prétend bien pourtant présenter aussi, dans ses relations écrites, des observations immédiates et objectives. Le caractère transcendant de ses expériences, il ne le déduit pas, il le touche, il en a l'intuition... Dans l'union mystique, c'est le contact immédiat de la Divinité, c'est la vision directe de l'Être qu'il expérimente. Il distingue très bien entre ce point culminant et d'autres visions, sensibles, imaginatives, symboliques, qui offrent plus de prise à la psychologie ; dans l'union proprement dite, le symbole s'évanouit, l'imagerie s'efface, l'espace se dérobe, la multiplicité se réduit, le discours se tait, l'extensivité se ramasse puis fléchit : l'activité intellectuelle est toute en intensité ; elle saisit, sans intermédiaire, avec la certitude souveraine de l'intuition, l'Être, Dieu. Voilà bien ce que répètent à l'envi, sous différentes formes, avec plus ou moins d'insistance sur l'accompagnement affectif, plus ou moins de détails sur les conditions phénoménales des phases préparatoires, voilà ce que répètent uniformément les documents émanés des grands contemplatifs ; d'où il suivrait que, là même où le psychologue interprète, il se pourrait, après tout, que le mystique expérimentât ; nous entendons : qu'il expérimentât le « transcendant. »

Qui donc en croirons-nous ? Le mystique balbutiant ses expériences incommunicables dans une langue qui n'est point faite pour les traduire, mais affirmant énergiquement, comme un fait, leur transcendance? Ou bien le psychologue, réduit à épeler ce langage, dont les sons isolés lui sont connus peut-être, mais dont la forme antithétique, contradictoire, défiant toute synthèse empirique, le déconcerte ou le rebute ? Cruelle alternative pour l'esprit scientifique ; car si la hardiesse du mystique dépasse trop nos timidités spéculatives, comment, d'autre part, ne pas réprimer un sourire, quand le désarroi du psychologue, se muant en une témérité bourgeoise, l'amène à dépouiller de leur transcendance les descriptions mystiques, pour s'y tailler, comme objet d'étude, un état d'oraison plus à sa mesure, rapetissé. Si le conflit n'est point ici entre la science et la vérité, il y devient aigu entre deux attitudes — que nous supposons également sincères : la spontanéité charmante d'une dévotion qui s'épanche et la méthode pédante d'un scientisme simplificateur.

Mais le « scientisme » n'aurait-il point sa revanche ailleurs ? Il n'a pas fière posture en face de l'union mystique ; qu'importe cette inélégance (la vérité peut se passer d'élégance), s'il traîne déjà derrière lui, subjugués, embrigadés et mis au pas du déterminisme, tous les *autres* phénomènes dits religieux (1)?

Nous n'entendons point parler ici de certains événements merveilleux, tenus — à tort ou à raison — pour miracles et attribués à l'influence de tel ou tel saint personnage : ces faits inexplicables, parfois bien constatés, n'ont qu'un rap-

(1) Nous laissons complètement en dehors du cadre de cette étude la psychologie du divin fondateur de la religion chrétienne. Sur cette figure idéale, quelques mains profanes s'abattirent, ces dernières années, avec une lourdeur qui porte en elle-même son châtiment. D'autres études furent tout à la fois plus psychologiques et de meilleur goût, tel un ouvrage récent de Sanday, dont M. Léonce de Grandmaison a fait une critique très judicieuse. Voir : Recherches de science religieuse, 1911, pp. 189 sqq.

port accidentel avec la vie religieuse ou mystique du thaumaturge. Les phénomènes plus modestes que nous avons en vue sont des manifestations directes et normales du sentiment religieux sincère : la conversion à la foi et la conversion morale ; la fermeté spéciale de l'adhésion de foi ; la constante pureté de mœurs ; la fidélité à un idéal moral très élevé ; les touches intérieures de cette « grâce » de tous les instants, qui rend le bien plus lumineux et soutient l'effort ; la facilité et l'attrait de la prière ; la proximité sentie de la Divinité ; la sérénité et la force dans l'épreuve ; l'humilité si spécifiquement chrétienne de l'esprit et du cœur : bref, cette vie religieuse de tous les jours, imparfaite chez les uns, mieux organisée et plus pleine chez d'autres, plus pénétrante encore et plus affinée chez quelques-uns.

Tous ces phénomènes, non strictement mystiques, dans lesquels elle se manifeste, peuvent, sans conteste, être décrits par l'extérieur, en termes empiriques : les « types » de ces phénomènes rentrent dans les cadres du déterminisme psychologique. Mais voici la difficulté. Le psychologue, pour les ranger à ses catégories, les abstrait de leur enchaînement bien actuel chez le sujet qui les éprouve, et les dépouille, sans doute très inconsciemment, de ces fines particularités qui ne s'aperçoivent pas du dehors, mais qui nuancent si fortement un état interne.

Or, comment le sujet, lui, les apprécie-t-il, ces phénomènes? Son avis peut avoir quelque poids et mérite, en tout cas, examen. Nous le savons, en ces matières, tout homme religieux professe certaines idées théoriques qui influencent ses appréciations : celles-ci n'auront donc pas une valeur purement psychologique. Sous cette réserve, interrogeons-le sur ses convictions spontanées. Pour peu qu'il vive d'une « vie intérieure » moyennement intense, il dira sa conviction d'une compénétration constante de son action par l'action divine : cette persuasion forme le meilleur de sa confiance dans son avenir moral et de sa fermeté d'action ; lorsqu'il prie, il ne doute pas, en pratique, que Dieu ne réponde à sa prière par le don de plus de paix, de lumière, de cou-

rage; lorsqu'il agit, qu'il lutte pour maintenir son idéal moral, il croit prendre appui sur un bras puissant qui le soutient. Et demandez-lui, si vous voulez, des deux hypothèses suivantes, laquelle répond le plus complètement à l'ensemble de ses expériences internes : l'hypothèse d'une action surnaturelle orientant toute sa vie intime et s'y mêlant à son activité naturelle, ou bien l'hypothèse qui reduirait cette vie intime à n'être qu'une combinaison mécanique de phénomènes mentaux, nuancée d'ailleurs psychologiquement par la représentation d'un idéal religieux. La réponse n'est pas douteuse : on peut la lire dans les écrits des saints et des hommes vraiment religieux; et la conviction qu'elle exprime dépasse même de beaucoup les exigences dogmatiques sur l'action de la grâce.

De ceci, nous ne voulons tirer qu'une conclusion : c'est que non seulement la réalité métempirique de la vie religieuse, mais même sa phénoménologie, objet direct d'expérience interne, *pourraient* fort bien n'être pas réductibles au déterminisme psychologique. La méthode scientifique, sur ce terrain, serait alors vouée à un échec partiel.

Encore une fois, l'alternative est cruelle pour le psychologue : devant l'affirmation catégorique du caractère transcendant des états mystiques et devant la conviction générale, parmi ceux qui vivent une vie chrétienne, d'un rôle actif de la grâce surnaturelle, que fera-t-il, lui qui observe du dehors, tant bien que mal, et s'applique à coordonner les fragments recueillis? Prendre à la lettre le témoignage des seuls observateurs directs? C'est s'évader de la science empirique et du déterminisme, c'est se refuser à parfaire l'explication empirique d'un ordre de faits, c'est poser une borne à la méthode scientifique et en reconnaître l'insuffisance radicale. D'autre part, interpréter les témoignages reçus, les expurger, les amputer sous prétexte d'erreur ou d'illusion? De quel droit et en vertu de quels principes? Et que peut signifier encore une base documentaire ainsi maltraitée? Sa valeur deviendra subsidiaire de celle des théories qui l'ont supplantée.

3. — LES ESSAIS DE THÉORIE EMPIRIQUE

Des théories? Sans doute; car il ne peut être question de « principes » absolus, à opposer aux observations ou, si l'on veut, aux interprétations des mystiques et des âmes religieuses. Le déterminisme empirique, nous l'avons montré suffisamment, est une méthode et non pas une affirmation inconditionnée. Tout ce dont il s'agit ici est de savoir jusqu'à quel point cette méthode s'appliquerait encore aux faits spécifiquement religieux; et nous avons vu qu'elle ne s'y appliquerait, en tout cas, qu'au prix d'une interprétation théorique des documents originaux. Soupesons maintenant les principales de ces théories, et voyons si, loyalement, en balance avec la phénoménologie mystique, elles ne nous paraîtront pas trop légères.

L'ère des théories « médicales » du sentiment religieux et de la mystique est virtuellement close; espérons-le, du moins, pour le bon goût de l'humanité, et passons.

La théorie « biologique » — comme il l'étiquette — de M. Leuba, ne mérite pas d'être confondue avec les précédentes. L'imagerie de ce psychologue est biologique, sans doute; mais, sous une apparence de relief et de vigueur un peu brutale, elle montre à l'examen un « flou » si décevant, que le biologiste de profession n'y saurait voir — qu'on le lui pardonne — qu'un mauvais pastiche de sa méthode. Il est dangereux de jouer sur des mots dont la signification, pour peu qu'on l'étende, devient analogique : et c'est bien le cas d'expressions comme vie, besoin, fonction, etc., appliquées aux faits mystiques. Que tirer au juste de cette analogie, si l'on ne peut en définir la loi en termes empiriques? Et définir théoriquement cette loi, c'est préjuger la question. Nous ne concevons d'ailleurs qu'une seule théorie « biologique » franche : celle qui établirait des équivalences entre les phénomènes religieux et les phénomènes végétatifs : M. Leuba, si nous le comprenons bien, tend encore

trop timidement vers cet idéal. S'il tient absolument au panache de la biologie, souhaitons-lui, puisqu'il veut rester logique, d'être désormais moins psychologue.

Car psychologue, il l'est sans conteste. Il a su rendre justice aux mystiques sur plus d'un point ; et cette perspicacité relative empêchera toujours de l'associer aux Binet-Sanglé du passé ou de l'avenir. Mais sa psychologie, bien qu'elle ait dégagé et traduit en formules généralisatrices — partiellement contestables d'ailleurs — les « tendances fondamentales des mystiques chrétiens », paraît dépourvue de cette finesse et de cette sûreté de touche qui garantissent contre toute déformation des objets. Nous ignorons comment M. Leuba lit les mystiques ; mais nous ne serons pas seul à lui soupçonner des lunettes terriblement simplificatrices en l'entendant déclarer, à propos de sainte Thérèse, qu'il propose, non sans raison d'ailleurs, comme le type mystique le plus représentatif, « qu'il n'y a rien, dans la vie de la grande mystique espagnole, pas un désir, pas un sentiment, pas une pensée, pas une vision, pas une illumination, qui puisse faire songer sérieusement à des causes transcendantes (1) ». Quoi? pas même un problème pour le psychologue? Celui-ci a donc, toute prête, une explication bien satisfaisante, bien adéquate, de toute la vie morale et mystique de la sainte?

Voyons. Il nous invite lui-même à nous reporter à ses articles de la *Revue philosophique* (1902) et au dernier livre de M. Delacroix. Laissons M. Delacroix pour l'instant. Que trouvons-nous dans les articles de M. Leuba? A côté d'observations sur l'influence, dans la vie mystique, de certaines tendances biologiques et psychosociales, une indigente petite théorie de l'état mystique supérieur, caractérisé, selon lui, par un appauvrissement aigu de la conscience, poussé, dans l'extase, jusqu'à l'aïdéisme complet. Or, si une hypothèse est contredite par la littérature mystique

(1) Sixième Congrès international de psychologie, *Rapports*, Genève 1910, pp. 132-133.

chrétienne, c'est bien cet aïdéisme : mais il faut savoir lire les mystiques intégralement et ne pas se laisser hypnotiser par quelques formules sporadiques, inintelligibles en dehors du contexte prochain ou plus éloigné. Supposons toutefois que M. Leuba pénètre, mieux que les mystiques eux-mêmes, les caractères de la haute contemplation, encore devrait-il, dans sa théorie, nous rendre compte des principales particularités de l'illusion contemplative. Un aïdéisme dissimulé, interprété « en positif », par le mystique, en vertu de préjugés dogmatiques ou métaphysiques : c'est vraiment trop simple ; et il faut, pour se contenter d'une pareille théorie, se faire de la contemplation unitive une idée bien vague, ou n'avoir gardé de la lecture des écrits mystiques que des souvenirs bien abstraits. L'explication de M. Leuba, telle qu'il la propose, est manifestement insuffisante et ne jouit pas de la moindre probabilité expérimentale. Ceci, quoi qu'il en soit de la « cause » et de la « nature » des états mystiques.

Il reste donc que M. Leuba, impuissant à expliquer ces états par autre chose qu'une vague et peu scientifique hypothèse, ne saurait prétendre, nous semble-t-il, que son attitude lui soit dictée par une sérieuse probabilité expérimentale ; son attitude, au fond, est aprioriste et n'a de fondement que le principe — arbitraire — de la juridiction illimitée du déterminisme empirique sur l'expérience humaine. Encore M. Leuba ne marque-t-il pas nettement, dans ses écrits, la distinction critique du phénomène et du réel.

M. Leuba est sévère pour William James, dont la psychologie religieuse lui paraît aboutir à un « fiasco » (1). Peut-être. Nous la croyons pourtant supérieure à celle de M. Leuba. Des *Lectures* de James sur l' « Expérience religieuse », quelques fruits subsisteront sans doute : le discrédit jeté sur le psychologisme purement médical, puis le souci d'une étude plus fouillée et plus sympathique du fait

(1) Le mot est de M. Leuba.

religieux. Quant à la théorie du subliminal, adaptée de Myers, qui couronne les études de James, si elle a le mérite — c'est sa faiblesse pour M. Leuba — de laisser une porte ouverte à la métaphysique et de reconnaître ainsi, implicitement, l'impuissance du déterminisme empirique à atteindre le tréfond du réel, elle n'est pourtant, au point de vue scientifique, qu'une hypothèse assez vague, plutôt un point de vue intéressant qu'un instrument d'investigation méthodique. Le subconscient de James ouvre complaisamment ses sous-sols à tous les éléments d'explication qu'on voudra bien y enfouir pour les faire émerger à la lumière au moment opportun. Une pareille hypothèse doit nécessairement « s'adapter aux faits », tant elle est plastique : mais elle ne constitue pas ce qu'on appelle, à proprement parler, une théorie scientifique. Peut être le deviendrait-elle le jour où cette zone incertaine de la subconscience se trouvera plus complètement délimitée et triangulée. Actuellement, rien n'est plus difficile à définir, psychologiquement, qu'un « élément subconscient », et, comme bien l'on pense, l'accord ne règne pas, sur ce point, entre spécialistes plus soucieux des choses elles-mêmes que de l'unité factice d'un vocable.

Ailleurs déjà, nous avons dit tout le bien que nous pensions des études de M. Delacroix sur le mysticisme. Leur auteur conçoit le fait mystique — et le fait religieux, en général — en dehors de toute transcendance, dans les cadres du déterminisme empirique. Il ne confond point, d'ailleurs, le problème de la réalité intégrale, qui est un problème philosophique, avec le problème de l'explication empirique, purement phénoménale, qui est le thème propre de la science. Il garde seulement la conviction que cette explication peut être aussi complète en psychologie religieuse qu'elle l'est dans les autres sciences de la matière ou de l'esprit : ni plus ni moins ; le phénomène religieux, s'il est plus complexe, n'est point « privilégié ».

M. Delacroix a, sur M. Leuba, l'avantage de justifier ce point de vue — en soi arbitraire — par un essai d'inter-

prétation beaucoup plus étudié et plus délicat. Non seulement son analyse des faits mystiques est plus fine et plus attentive, mais les procédés de synthèse théorique qu'il met en œuvre trouvent une justification, au moins initiale, dans l'expérience psychologique ordinaire. Pour lui, les étapes successives de la vie mystique s'enchaînent, dans chaque sujet, conformément à un déterminisme interne dont le mécanisme est en bonne partie subconscient. Mais ces étapes, loin d'être des phases de dissociation, de détraquement ou d'appauvrissement, se marquent bien plutôt, chez les grands mystiques chrétiens, par un enrichissement progressif de la conscience et de la personnalité. Enrichissement par meilleure coordination des éléments psychologiques ordinaires, sans expériences spécifiquement nouvelles. Telles est bien, croyons-nous, la pensée de M. Delacroix.

Nous ne pouvons manquer de rapprocher la constatation, par M. Delacroix, d'une loi de progrès chez le mystique, de la déclaration très intéressante qu'il communiqua, dans la suite, à M. l'abbé Pacheu :

> Sans doute, ma pensée est que la religion s'explique humainement comme la science ou l'art : mais ma pensée est aussi que les grandes œuvres humaines sont pénétrées d'un esprit et portées par un esprit qui dépasse chaque moment de l'humanité pris à part et qu'il y a ainsi dans l'humanité un mouvement qui la dépasse : ceci pourrait être interprété de façon religieuse, mais ne se rattache dans ma pensée à aucune religion positive (1).

Sans doute, ceci n'implique aucune foi religieuse, mais ceci implique pourtant l'insuffisance du déterminisme empirique à exprimer intégralement les phénomènes vraiment humains, religieux et autres. Le déterminisme se meut entre des équivalences de combinaisons et, poussé logiquement à bout, se borne à stéréotyper, pour chaque instant de la durée, un système de positions relatives d'éléments définis :

(1) J. Pacheu, *L'Expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1910, Appendice, p. 306.

le déterminisme est essentiellement immobiliste, car il ramène subrepticement des successions à des coexistences ; le passage même d'un état à l'état immédiatement suivant lui échappe (1). Or, le temps est bien, croyons-nous, un phénomène d'expérience interne, et les psychologues savent s'il est aisé de le réduire à l'espace.

Mais il y a plus : toute durée est « concrète » ; la succession n'est point une forme vide : c'est le passage d'un état à un état différent, c'est une succession *orientée*. Que m'apprend, relativement à ce passage et à cette orientation, le déterminisme des lois naturelles ? Rien que l'enchaînement respectif, à chaque instant, des variations internes, corrélatives, du système que je considère. Je sais que si tel point a varié, le système aura pris telle forme, si tel autre point s'est déplacé, l'équilibre total se sera modifié de telle autre façon. Mais quel point variera et quel est l'antécédent de cette variation ? Le déterminisme ne saurait me l'indiquer qu'en traitant mon système particulier comme partie d'un système plus général. Prenons alors, du coup, le système total, que le déterminisme théorique contraint de considérer comme un « système fermé » ; pourquoi varierait-il en un quelconque de ses points ? Quelle est la loi naturelle qui me donne, comme cas particulier, cette variation déterminante ? Au point de vue du déterminisme empirique, chaque élément est à chaque instant en relations fixes avec tous les autres : le système est rigide. S'il se déforme, si le moment suivant diffère du moment précédent, c'est donc en vertu « d'autre chose », de quelque chose qui s'exprime dans la conscience humaine comme « tendance », et se traduit timidement dans certaines expressions dynamistes telles que : force, force vive, énergie actuelle ou potentielle etc. Voilà un second phénomène — la variation qualitative

(1) Nous ne pouvons nous attarder à justifier cette assertion, qui n'en a plus guère besoin aujourd'hui. Renvoyons, pour la démonstration, aux pages bien connues, consacrées par M. Bergson à la « méthode cinématographique » de l'intelligence humaine.

dans le temps — qui n'est point totalement expliqué par le déterminisme empirique.

Le déterminisme explique moins encore le progrès harmonieux et l'évolution liée d'un système, c'est-à-dire un enchaînement où chaque développement partiel est fonction de la totalité des développements. Or, le développement de la conscience mystique — volontiers nous dirions de la conscience religieuse, en général — est dominé, dans le christianisme, du moins, par une téléologie qui en déborde les phases particulières. M. Delacroix reconnaît cette disposition téléologique des phénomènes vécus par le mystique et cite à ce propos, sans les faire siennes, d'ailleurs, de profondes et très belles considérations de Maine de Biran sur la collaboration des facteurs organiques, de l'activité libre et de la grâce souveraine. Mais reconnaître cette téléologie, admettre que le moment qui précède est « dépassé », et non pas seulement « remplacé », par le moment qui suit, c'est dégager, dans les coordinations de phénomènes qui expriment l'expérience mystique, un élément formel, un mode d'enchaînement, irréductible au déterminisme empirique ; c'est déceler dans le relatif et le phénomène l'indice négatif d'un autre plan « d'explication » ; bref, c'est passer la main à la métaphysique.

La pensée de M. Delacroix va-t-elle jusque-là ? Nous ne le prétendons pas, et il serait sans doute indiscret, de notre part, de chercher à la reconstituer par déduction. Mais nous tenons pour certain que l'échec du déterminisme expérimental à expliquer l'intégralité des faits, tant en biologie et en psychologie ordinaire qu'en psychologie religieuse, y trahit non pas seulement nos ignorances accidentelles, mais la partielle incompétence des méthodes scientifiques.

Or, s'il *appert* de leur incompétence relativement à la forme psychologique générale de l'expérience religieuse, de quel droit invoquer leur *présomption* de compétence pour dénier à l'union transformante les caractères descriptifs que lui attribuent unanimement les grands contemplatifs ? Et, dans une sphère plus modeste, les interprétations spécula-

tives, que formulent, si unanimement aussi, les âmes religieuses sur leurs états intérieurs et sur le rôle de la grâce, paraîtront-elles encore si évidemment absurdes, dès lors que l'observation elle-même contraint de rompre le cercle de fer du déterminisme empirique ?

Nous savons bien, du reste, que l'on peut admettre des réalités métaphysiques, même une finalité religieuse du monde, et se refuser au surnaturel strict. Mais cette distinction ne nous importe pas beaucoup dans cet article, où nous examinons seulement si la méthode scientifique fournit l'explication empirique complète des faits religieux. Nous avons vu qu'elle ne la fournit pas, voilà tout. Le problème de leur phénoménologie spéciale se pose donc — partiellement, du moins — en dehors des frontières de la science. Comment y sera-t-il résolu ?

4. — TYPES DE SOLUTIONS EXTRASCIENTIFIQUES DES PROBLÈMES DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

A priori, trois types de solutions positives, affirmatrices, se dessinent :

D'abord la solution qui fait, par une voie détournée, rentrer le problème dans la science. C'est le point de vue du scientisme métaphysique, du matérialisme si l'on veut, pour lequel le déterminisme empirique est l'expression même des choses. Une fois décrétée cette compétence universelle, il faut bien que les phénomènes psychologiques, religieux ou autres, s'y plient. S'ils récalcitrent, on les assouplira sous le joug d'une théorie, qui tiendra sa valeur, non plus du contrôle expérimental, mais d'un principe posé *a priori*. Les insuffisances expérimentales de la théorie deviennent ainsi négligeables.

Autre point de vue : la psychologie émerge du déterminisme psychophysiologique, qu'elle dépasse. La méthode étroitement scientifique perdra donc juridiction sur l'activité psychologique *totale* du mystique ou de l'homme religieux, mais uniquement parce qu'il n'y a pas de science de

la « liberté », facteur partiel de la vie mystique. Tel est à peu près le point de vue de M. Recéjac, dans sa thèse sur les *Fondements de la connaissance mystique* (Paris, 1896). Avec beaucoup plus de finesse psychologique, M. Delacroix, s'il faisait sa profession de foi métaphysique, se rangerait peut-être ici.

Cette solution ouvre un champ plus vaste que la précédente aux hypothèses explicatives. Elle répond à la conception d'une mystique humaine, très élevée mais purement naturelle, dont la cime serait l'unification intense du « moi » dans une intellection excessivement condensée, avec peut-être parfois, à ce terme, défaillance inconsciente. La mystique chrétienne, vue du dehors, dans sa phénoménologie propre, impose-t-elle nécessairement de dépasser ce schéma psychologique? Réserves faites sur la nature des causalités sous-jacentes, un catholique pourrait admettre que non : il sacrifie alors la « lettre » de nombreuses relations mystiques et doit expliquer psychologiquement, par combinaison d'éléments communs, tout le côté expérimental des états d'union. S'il cherche une théorie, il n'en rencontrera point actuellement de plus complète que celle de M. Delacroix. Telle quelle cependant, elle mérite à peine le nom d'hypothèse scientifique; en effet, sa probabilité intrinsèque, expérimentale, est trop faible et sa valeur pragmatiste nulle; elle est bien plutôt une ingénieuse et consciencieuse illustration du point de vue psychologique appliqué systématiquement à l'étude du mysticisme.

Une troisième solution rallie la plupart des catholiques. Partant du principe, admis par ailleurs, de la réalité du surnaturel et du rôle actif de la grâce, elle se montre plus respectueuse que les précédentes de la « lettre » même des textes mystiques ou simplement ascétiques. Jusque dans sa phénoménologie, la vie religieuse serait constamment influencée par la grâce surnaturelle, grâce de lumière et de force morale. Toutefois, cette influence s'insérerait dans le déterminisme psychophysiologique sans le heurter directement à nos yeux; car les effets empiriques de la grâce,

considérés isolément, ne dépassent presque jamais le pouvoir apparent des causes naturelles. Le « type » abstrait du phénomène religieux, sauf l'union mystique, demeure psychologique. Seuls, les états mystiques supérieurs dépasseraient nettement, non seulement quant à leur cause ou à leur nature ontologique, mais même quant à leur type expérimental, le niveau de la psychologie ordinaire. Ils consisteraient bien, comme l'affirment les intéressés, dans une *intuition intellectuelle de l'Être*, ce qui suppose que Dieu lui-même, par une *initiative* souverainement bienveillante, se substitue aux présentations sensibles et se dévoile un instant à l'âme (1). On voit aisément pourquoi, dans cette hypothèse, les états de haute contemplation sont — comme y insistent les mystiques chrétiens — non seulement imprévisibles, c'est-à-dire soustraits au déterminisme empirique, mais encore inaccessibles à l'effort humain, c'est-à-dire soustraits par un de leurs éléments — la présentation divine — à l'empire de la liberté individuelle.

IV. — CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Il ne nous reste plus qu'à formuler, par manière de résumé, quelques conclusions qui se dégagent des pages précédentes.

Demander si la psychologie religieuse peut se constituer en science empirique reviendra, pratiquement, d'après l'interrogateur, à poser une des trois questions suivantes :

1° Les procédés de la science empirique, appliqués aux faits religieux, suffisent-ils à atteindre ceux-ci dans leur réalité? (Point de vue ontologique ou philosophique.)

2° Le fait religieux, considéré relativement, comme phénomène, est-il, de droit, réductible à une théorie empirique, complète en son espèce? (Point de vue de la théorie empirique ou de la science.)

(1) Nous ne parlons ici, bien entendu, que du *sommet* des états mystiques.

3° Le fait religieux doit-il être traité par les « méthodes » scientifiques, c'est-à-dire étudié provisoirement, par le psychologue, comme un fait scientifique quelconque, qui serait soumis au déterminisme expérimental? (Point de vue de la recherche.)

Reprenons successivement ces trois points de vue.

I. — LE POINT DE VUE ONTOLOGIQUE

D'abord le point de vue ontologique. Il est évident que la méthode scientifique, puisqu'elle se borne aux phénomènes, ne fournira jamais qu'une vue partielle sur la réalité : elle atteint, nous l'avons rappelé, l'aspect relatif du réel. La réalité elle-même, dans la mesure où elle nous est accessible, ne se rencontre qu'au foyer de convergence de toutes les sciences afférentes à un objet donné : sciences empiriques, métaphysique et même, au besoin, théologie. Pourquoi? Parce que la réalité intégrale, dont chacune de ces sciences a pour objet propre une portion limitée et abstraite, ne peut être reconstituée que par la synthèse de tous les fragments épars en lesquels on l'avait réduite.

Soit, dira-t-on; mais la remarque est bien superflue, puisque parler de la science empirique des faits religieux n'implique aucune opinion particulière sur leur réalité ontologique, leur nature et leurs causes. Il nous est donc loisible, sur le terrain commun de la psychologie, de faire totalement abstraction du problème philosophique qui diviserait les chercheurs. Qu'on nous pardonne la sincérité — peut-être déplaisante — de notre réponse. En droit, certes, on a raison : une attitude strictement critique permettrait de disjoindre le point de vue de la science empirique du point de vue de la philosophie. Mais à quoi bon se le dissimuler? Cette attitude critique, difficile à garder, est plutôt rare; et nous, catholiques, ne pouvons pas l'espérer de tous ceux qui traiteront, d'un autre point de vue, le problème religieux : beaucoup d'entre eux prétendront nous imposer, au nom de la science, une métaphysique « scien-

tiste », que nous sommes en droit de trouver un peu rudimentaire : et ils nous mettront au ban de la science, non pas seulement quand nous énonçons, de notre côté, des croyances dogmatiques (que nous ne prétendons pas, d'ailleurs, appuyer sur des raisons exclusivement scientifiques), mais aussi quand nous les rappelons, eux, au respect de certaines frontières qu'il est tout à fait abusif de franchir au nom de la science positive. Que si nous essayons de nous plaindre, la riposte sera prompte et triomphante ; sous des formes diverses, elle nous jettera à la face un de ces deux apophthegmes d'une évidence éblouissante : la science n'est pas seulement cette pâle méthode de coordination que la critique philosophique prétend confiner dans le « phénomène », *c'est la conception scientifique de l'universalité des choses (die wissenschaftliche Weltanschauung).* — La science « vraie » est donc une métaphysique : que ne le dit-on toujours aussi clairement !... — Le second axiome pose que des convictions spiritualistes ont fatalement un contrecoup fâcheux sur l'application même de la méthode scientifique, parce qu'elles créent des *préjugés essentiellement restrictifs de la science* : il en serait tout autrement, d'ailleurs, d'une métaphysique matérialiste ou d'une philosophie empiriste.

Ce dernier grief — qui ne vise à rien moins qu'à taxer d'incompétence radicale, sur certains sujets, tout psychologue chrétien — nous introduit à l'examen des deux points de vue qui nous restaient à considérer : celui de la théorie empirique et celui de la recherche.

2. — LE POINT DE VUE DE LA THÉORIE SCIENTIFIQUE

Le fait religieux, dans sa phénoménologie, est-il adéquatement explicable par une théorie strictement scientifique, sur la base du déterminisme empirique ?

Rappelons une fois de plus que le chrétien n'est lié par ses croyances que sur le terrain ontologique : la théorie purement scientifique demeure, comme telle, indifférente à

la foi religieuse, parce qu'elle est, jusqu'à un certain point, indépendante de la métaphysique (1). Il existe cependant, entre l'attitude métaphysique ou religieuse et le choix de la théorie scientifique, certains rapports que nous devons préciser.

Posons d'abord que la théorie scientifique ou l'hypothèse explicative *ne peut être purement arbitraire*. Sans doute, les savants modernes sont revenus de la sévérité excessive de Newton pour les pures hypothèses : encore exigent-ils qu'à défaut de probabilité spéculative, une hypothèse scientifique se montre utile à la recherche.

a) Les appuis de la théorie scientifique, en psychologie religieuse. § I. *Probabilité interne expérimentale.* — Où donc une théorie empirique *complète* des phénomènes religieux pourrait-elle trouver sa justification ?

Dans le secours qu'elle apporte à l'expérimentation ? Précisément, les états religieux ou mystiques ne sont pas, ou ne sont pas encore expérimentables. Une théorie *générale* à visées principalement « techniques » serait aujourd'hui prématurée et superflue, sinon impossible. La théorie, en psychologie religieuse, demeure donc avant tout *spéculative*. D'où tirera-t-elle alors sa légitimité? Serait-ce de sa probabilité interne ?

Cette probabilité, dans les sciences empiriques, peut dériver de deux sources distinctes. D'abord, l'objet réel auquel la théorie substitue une somme d'antécédents, est souvent lui-même accessible à l'expérimentation : supposons que les conditions reconnues nécessaires et suffisantes à son apparition soient précisément celles que prévoyait la théorie : l'équivalence *pratique* de l'objet et de son substitut hypothétique sera la garantie d'une certaine équivalence de ceux-ci dans leur constitution intime. Malheu-

(1) Saint Thomas, après les Grecs, professe cette indépendance à propos des théories astronomiques, les seules qui répondissent exactement alors à ce que nous appelons aujourd'hui des « théories scientifiques ». Voir : Commentaire *De Caelo et Mundo*, lib. II, 17, et *Summa theol.*, Ia IIae, 32, 1 ad 2.

reusement, les faits religieux les plus caractéristiques échappent totalement à cette confrontation expérimentale : aucune théorie ne fournit la recette — même approximative — pour les provoquer. Une seconde source de probabilité pour une théorie empirique, à défaut de l'observation provoquée de l'objet lui-même, gît dans la possibilité de connaître assez complètement, par expérimentation, la portée de chacun des antécédents partiels ou de chacune des relations simples invoqués par la théorie. En éprouvant à chaque joint la théorie constructive elle-même, on juge, pour ainsi dire « par en bas », de son aptitude à représenter le modèle réel, encore que celui-ci ne puisse jamais être réalisé à notre gré à partir des conditions théoriques postulées ; du moins l'image achevée, si elle paraît à la fois assez fidèle dans son dessin et de réalisation *possible*, fera-t-elle correctement fonction de l'objet dans notre pensée, et acquerra-t-elle de ce chef une probabilité plus ou moins grande.

Les théories purement psychologiques de la religion et de la mystique jouiraient-elles peut-être de cette seconde sorte de probabilité interne? Eût-on même décrété la nature purement psychologique de l'état mystique supérieur, il faudrait reconnaître encore que l'effort de reconstruction théorique, utilisant des matériaux trop imparfaitement connus, n'arriverait pas actuellement à se hausser à ce niveau. La théorie de M. Delacroix, de beaucoup la plus satisfaisante, n'atteint plus ou moins l'extase qu'au prix d'une « extrapolation » que rien expérimentalement ne justifie : le mécanisme, encore peu analysé d'ailleurs, du « discours abrégé » ou de la « simili-intuition » de la vie normale, joint même au peu que l'on sait de précis sur la subconscience, doivent subir, pour rejoindre l'intuition mystique, une amplification et une intensification qui nous déconcertent. Évidemment, M. Delacroix trouve le procédé tolérable, mais nous ne doutons pas qu'il ne fonde la légitimité de son hypothèse sur tout autre chose que sur sa probabilité expérimentale.

Du reste, en toute rigueur, ce genre de probabilité se limite à l'explication d'objets qui seraient certainement eux-mêmes de l'ordre des antécédents théoriques postulés, telle l'explication d'un mouvement résultant par une combinaison de déplacements virtuels partiels. Dès qu'un doute sérieux plane sur la vraie nature des objets, il jette son ombre sur la théorie explicative elle-même, dont l'effort est *peut-être* radicalement vain. Tel doit être, à notre avis, le sort d'une théorie purement empirique, soit de la vie végétative, soit, dans l'ordre psychologique, de la synthèse mentale et de la liberté. Nous avons montré comment ces activités, qui transparaissent pourtant dans l'ordre phénoménal, échappent au déterminisme empirique, condition fondamentale de toute théorie scientifique. L'impuissance, peut-être radicale, de la théorie se trahit pareillement en présence des faits religieux, et surtout de l'union mystique : s'il est difficile de démontrer que celle-ci soit transcendante et surnaturelle, il est absolument impossible de démontrer le contraire ; même on ne « suppose » le contraire qu'en « interprétant » les documents mystiques en un sens qui n'est certainement point celui de leurs auteurs. Admettons donc qu'à ne considérer que la psychologie, la nature de la haute contemplation demeure un problème. Comment, dès lors, assimiler « catégoriquement » une reconstruction théorique quelconque avec un original de signification si douteuse ?

Nous conclurons que les théories purement psychologiques de l'état mystique supérieur ne sauraient s'appuyer sur aucune probabilité *expérimentale*.

Quel appui leur reste donc ?

Rien qu'une présomption de compétence décrétée *a priori*. Mais sur quelles raisons ?

§ 2. *Présomption générale de compétence.* — Le principe de « l'économie de pensée » de M. Mach, s'il ne fut pas toujours, jadis, formulé de cette manière, n'en a pas moins, quant au fond, été admis de tout temps par les philosophes. Il a bénéficié, pourrait-on dire, d'un accord implicite, basé

sur une commune indigence. En effet, du point de vue de la métaphysique, toute variation constatable dans le monde phénoménal, alors même qu'elle ne dépasse pas le pouvoir des causes prochaines, peut aussi, à la rigueur, être l'effet immédiat d'une cause supérieure, dont le pouvoir couvrirait en le débordant celui des causes plus humbles, le contiendrait « éminemment » disait l'École. Comment échapper à cette possibilité gênante, qui jetait une perpétuelle incertitude sur les frontières de la « physique » d'alors, de la science des réalités sensibles ? On se rallia communément à un artifice méthodologique secourable, qui peut se formuler comme suit : *ne faisons point appel à des causalités supérieures, là où les causes plus proches paraissent suffisantes,* à la cause première là où l'effet ne déborde pas les causes secondes; ou bien : *la science se borne à définir les causes suffisantes des réalités sensibles;* ou bien encore, plus généralement : *il ne saurait convenir d'expliquer par le plus ce qui peut s'expliquer par le moins.* Cette dernière formule, transposée du domaine ontologique, où se mouvait l'ancienne « physique », au domaine phénoménal, où se confinent les sciences modernes, reviendrait à peu près à nous dire : ne nous lassons pas de rechercher les antécédents les plus simples et de réduire les phénomènes nouveaux aux phénomènes déjà connus : *la présomption est pour la réductibilité de tout phénomène nouveau;* l'irréductibilité devrait être positivement démontrée, ce serait une exception en même temps qu'une complication.

Comment se démontrerait cette irréductibilité? Par l'échec successif des théories mises à l'essai? Non, car il révèle seulement l'absence de probabilité expérimentale de telle ou telle théorie : une autre, peut-être, réussira. Et rien n'empêche, d'ailleurs, sous le bénéfice de la présomption formulée ci-dessus, de se contenter provisoirement d'une théorie insuffisante.

b) Les contre-indications expérimentales, métaphysiques et théologiques. — Mais il est d'autres sources de cette preuve d'irréductibilité. L'objet lui-même, dans ses caractères

expérimentaux, peut se montrer incompatible avec le déterminisme empirique : tel est le cas, selon nous, de la vie, tant végétative que psychologique. Est-ce le cas aussi, à un titre nouveau et tout spécial, des faits spécifiquement religieux? Peut-être; mais nous n'imposerons à personne la conviction qu'il en soit ainsi : tout ce que nous pouvons dire, c'est que les mystiques l'affirment énergiquement.

D'autres sciences, d'objet plus général, pourraient, de leur côté, limiter, par leurs conclusions *certaines*, la compétence simplement *présumée* de la science empirique. Ce sont ici la métaphysique et la théologie. Que dit la métaphysique en matière de psychologie religieuse? Que Dieu, la cause première, n'est point restreint, dans son action, par le déterminisme de la causalité empirique, celui-ci n'ayant rien d'absolu; que donc le miracle, et la communication directe de Dieu dans l'extase, et la surnaturalité des actes religieux ne sauraient être taxés *a priori* d'impossibilité. L'enseignement de la métaphysique est donc ici plutôt négatif : il écarte, en faveur d'une hypothétique « expérience transcendante », l'objection qui pourrait surgir d'une fausse métaphysique, négatrice du surnaturel.

La théologie (nous parlons, ici, de la théologie catholique, et pour ceux-là seuls qui en reconnaissent, comme nous, l'autorité) sera-t-elle plus explicite?

La réponse ne peut tenir en un mot, et quelques précisions paraissent nécessaires.

D'abord, le dogme catholique affirme l'intervention ordinaire de la grâce dans l'activité religieuse du chrétien, à l'effet non seulement de rendre ses actes surnaturellement méritoires, mais aussi de l'éclairer sur la voie droite, de stimuler et de soutenir sa bonne volonté. L'*élévation* de l'acte, devenu surnaturellement méritoire, a une signification très réelle, mais ne s'exprime pas directement dans l'ordre phénoménal ou empirique ; par contre, l'influence de la grâce *excitante et adjuvante* s'exerce nécessairement dans l'ordre empirique. Pourtant si le *fait* de cette influence est incontestable pour tout catholique, le *mode* d'influence

ne saurait être déterminé avec une certitude pareille : aux deux problèmes théologiques, dont la solution le préciserait, manquent des données suffisamment certaines : nous allons le constater immédiatement.

L'influence de la grâce excitante et adjuvante, au lieu d'être une causalité surnaturelle immédiate, ne s'exercerait-elle point peut-être par l'intermédiaire, providentiellement ordonné dès l'origine des choses, des causalités psycho-physiques ordinaires ? A ce premier problème nous donnerions volontiers, avec la majorité des théologiens, une solution négative, simplement probable d'ailleurs ; et nous n'anathématiserions pas (1) les partisans d'une théorie psychologique des effets *expérimentaux* de la grâce, à condition toutefois qu'ils réservent la question d'une finalité strictement religieuse de ceux-ci, — finalité surnaturelle dans son origine première, Dieu, et dans son terme, le salut.

Le second problème théologique, relatif à l'action empirique de la grâce, pourrait recevoir l'énoncé suivant : à supposer que la causalité immédiate de la grâce excitante et adjuvante *soit* surnaturelle, serait-elle *démontrable expérimentalement ?* A cette question, si elle porte sur des actes surnaturels isolés, nous n'hésitons pas à répondre par la négative. Tout acte religieux isolé — nous faisons abstraction des états proprement mystiques — se laisse théoriquement ramener à des éléments psychologiques ordinaires : une théorie psychologique de la vie chrétienne est donc possible, absolument parlant. Est-elle probable ? Question équivoque ; distinguons-la : au point de vue intégral du « réel » ? Certainement non. Au point de vue de la pure coordination théorique des phénomènes dans le cadre des lois naturelles ? Oui ou non, d'après l'idée qu'on se fait, par ailleurs, de la causalité empirique de la grâce. Au point de vue exclusivement expérimental ? Elle est acceptable, selon

(1) Qu'on se rappelle les thèses de G. Vasquez sur le surnaturel *in se* et *quoad modum*.

nous, aussi longtemps qu'elle se borne à l'explication de faits isolés et d'attitudes particlles ; elle devient improbable — ou, mieux, insuffisante — dès qu'on l'étend à l'acheminement d'ensemble, à l'orientation totale de la vie du chrétien.

La théologie a-t-elle du moins une doctrine ferme et nette sur la haute contemplation, sur l'union mystique ?

Elle admet comme certaine — en ce sens qu'il y aurait témérité à professer une autre opinion — non seulement la possibilité, mais l'existence de communications extraordinaires entre Dieu et l'âme humaine. Le « pourquoi » de cette thèse serait trop long à exposer ici. Par contre, en dehors du bénéfice indirect de cette affirmation générale, aucune garantie absolue n'est offerte du caractère surnaturel des états et révélations de tel ou tel mystique en particulier. L'approbation donnée par l'Église à quelques écrits de contemplatifs n'entraîne, comme l'a déclaré formellement Benoît XIV, aucune assurance de ce genre. Donc, ici encore, la théologie ne livre qu'une indication d'ensemble ; elle nous oriente dans le champ des possibilités plutôt qu'elle ne caractérise les faits concrets.

Pourtant, à ces apports un peu vagues de la théologie, si nous joignons un raisonnement discret, nous pourrons esquisser les conclusions suivantes :

1° L'action de la grâce dans la vie chrétienne ordinaire a *probablement* une valeur empirique, qui se manifeste plutôt par les effets d'ensemble que par le menu détail.

2° En général, la communication spéciale avec Dieu dans l'union mystique n'est point une illusion. Aucun cas particulier n'est d'ailleurs spécialement garanti : il est *probable* pourtant que les mystiques les plus approuvés, dont les écrits influencèrent davantage la piété catholique, ne se sont pas trompés notablement sur la phénoménologie et la nature de leurs états.

Ceci est-il assez décisif pour permettre de barrer la route, sur le terrain purement scientifique, à une théorie psychologique, même insuffisante, de la haute contemplation ?

Nous ne le pensons pas. Peut-être, néanmoins, aurions-nous grand tort de mésestimer, pour la formation de notre point de vue personnel, les suggestions de la théologie et les divinations de la piété traditionnelle : sans apporter la pleine lumière, elles ont l'avantage très appréciable de nous tenir en contact plus étroit, et pour ainsi dire en sympathie, avec les documents originaux que nous devons utiliser : tout compte fait, grâce au préjugé discret et toujours réformable qu'elles nous inspirent, nous courons moins le risque de méconnaître des nuances importantes de la pensée ou du sentiment des mystiques eux-mêmes, alors qu'une théorie psychologique prématurée n'irait pas sans quelques sacrifices de ce genre.

Du reste, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, (1) le point de vue des mystiques, décrivant l'état d'union, n'est pas tellement étranger aux vraisemblances psychologiques. L'observation interne peut découvrir, dans l'intelligence humaine, la tendance toujours active à l'unification étroite du moi et de son contenu empirique, sous un type idéal d'unité, qui n'est autre que l'Être. Si l'esprit de l'homme n'est pas condamné à un perpétuel devenir, il doit pouvoir atteindre quelque jour la limite vers laquelle il tend de tout le poids de sa nature. Or, cette limite — l'unité de l'être — est hétérogène à l'unité de coordination. Tant que l'intelligence ne sera pas soustraite, dans l'appréhension de son objet, à la multiplicité de présentations fragmentaires qui est sa loi ici-bas, elle tendra par un cheminement sans fin, vers une unité inaccessible. Mais qu'un jour cette loi soit suspendue, par présentation ou, si l'on veut, par révélation directe de l'Être, et ce sera pour l'âme le passage à la limite, l'intégration instantanée de son indéfinie progression. Une pareille intégration — qui suppose le concours d'un Être distinct de l'âme — est-elle probable ? est-elle même seulement possible ? La pure psychologie n'a pas de solu-

(1) Voir surtout les deux études publiées ci-après : *Le sentiment de présence, chez les profanes et chez les mystiques* et *Quelques traits distinctifs de la Mystique chrétienne.*

tion à ce problème, dont les données adéquates ne se rencontrent pas dans l'expérience interne : mais elle montre du moins que le mouvement discursif de l'intelligence est tout orienté vers un but — illusoire ? — qui est précisément cette possession directe de l'Être revendiquée par les mystiques chrétiens : anticipation pâle et fugitive, ici-bas, de la possession durable de l'autre vie. Il y a donc place pour l'intuition intellectuelle des contemplatifs, sinon en psychologie, du moins dans le prolongement immédiat de la psychologie.

Résumons-nous, avant de passer à une dernière catégorie de conclusions.

Aucune théorie purement psychologique des faits religieux ne pouvant prétendre à la probabilité expérimentale, il faut bien chercher en dehors de la psychologie un critérium qui permette, par anticipation sur les expériences éventuelles, d'apprécier l'extension légitime de la théorie empirique en ces matières. Les uns, les incroyants en général, trouvent ce critère dans la présomption de compétence des méthodes scientifiques : nous avons critiqué ce point de vue, le préjugé scientiste, sans exagération de sévérité. D'autres, dont nous sommes, seront plus frappés que les premiers par la faiblesse de cette présomption ; même il leur semblera que les possibilités ouvertes par la métaphysique et les probabilités suggérées par la théologie, sans établir péremptoirement l'incompétence des méthodes scientifiques, en détruisent du moins la présomption de compétence. Nous avons exposé, en toute loyauté, le « préjugé catholique » tel que nous le concevons.

Préjugé contre préjugé ! Chacun défendra le sien. Et il semble bien difficile de s'en dégager, à moins pourtant, qu'après avoir renoncé déjà à poser, en psychologie religieuse, le problème du réel, l'on ne renonce encore à prendre position devant ce second problème, que nous venons d'examiner : une théorie purement psychologique peut-elle, en droit, donner l'explication empirique complète des faits religieux ? Il est vrai que ce problème, posé en

apparence sur le terrain empirique, dissimule un problème réaliste, puisqu'il ne pourrait se résoudre qu'*a priori*, par une affirmation ou une négation absolue de compétence. L'opposition de « préjugés » dont nous parlions, et que nous estimons inévitable, demeure étrangère à la « science expérimentale » proprement dite : tout espoir de trouver, dans la « science », un terrain de conciliation n'est pas perdu.

3. — LE POINT DE VUE DE LA RECHERCHE

Divisés au point de vue du « réel », divisés encore au point de vue de la « théorie explicative », rien n'empêche, semble-t-il, les psychologues qui étudient le fait religieux de se rejoindre sur le terrain de la « recherche ». Nous n'en disconviendrons pas : s'il s'agit seulement de pousser sans relâche l'investigation des faits; d'étendre autant que possible, sous le contrôle de l'expérimentation, le postulat du déterminisme; de ne synthétiser les phénomènes, sous un point de vue théorique, que dans la mesure où cette synthèse exprime en raccourci l'expérience passée et prépare l'expérience future; s'il ne s'agit, en un mot, que d'appliquer loyalement et aussi loin que possible une « méthode » sans se prononcer sur les limites théoriques de cette application, alors, certes, ne subsiste plus aucune raison de conflit. Psychologues catholiques, psychologues incroyants, peuvent collaborer sans la moindre arrière-pensée.

Et, dans ce cas, l'alliance se ferait bien sur le terrain scientifique, car la science, au sens moderne et critique du mot, est avant tout une « méthode » : facilement, sans doute, la méthode se transforme en une « doctrine », mais parallèlement la science s'est alors muée en une « philosophie ».

Par malheur, chacun naît philosophe ; et trop de nos savants (incrédules ou non) portent cette tare sans s'en douter. On les voit, à tout propos, sous prétexte de science, foncer tête baissée sur le réel, oubliant ou ignorant qu'ils font là souvent de très mauvaise philosophie, et que, par

contre, un grain de bonne et franche philosophie, leur apprenant à distinguer le relatif de l'absolu, les remettrait excellemment dans leur rôle d'hommes de science. Car il faut être déjà quelque peu philosophe pour s'abstenir à point de philosopher.

Avouons d'ailleurs que nous attendons dans un parfait scepticisme l'éventualité d'une conversion en masse des savants à la critique philosophique. Mieux vaut peut-être prendre son parti de certaines divergences : l'accord unanime et complet des psychologues, théoriquement possible sur le terrain limité de la recherche, y est pratiquement illusoire. Nous nous permettons de rappeler, à ce propos, la première partie de cet article. On continuera non seulement de philosopher, ce qui est permis, mais de philosopher subrepticement sous le pavillon de la science. La science elle-même n'en deviendra pas sans doute plus objective et la critique des travaux en restera certainement plus malaisée ; mais qu'y faire ? Du moins les recherches sincères et sérieuses, fussent-elles inspirées par des points de vue théoriques très différents, apporteront, chacune de son côté, des éléments nouveaux et utilisables. La vérité, qui, elle non plus, n'est pas purement empirique, s'en dégagera petit à petit et d'autant plus rapidement, d'ailleurs, que la notion critique de l'*objet propre de la science* se fera plus consciente chez les auteurs et chez les lecteurs.

Par de longs circuits, nous voilà revenus à notre point de départ.

A PROPOS DU SENTIMENT DE PRÉSENCE CHEZ LES PROFANES ET CHEZ LES MYSTIQUES.

A PROPOS DU SENTIMENT DE PRÉSENCE

CHEZ LES PROFANES ET CHEZ LES MYSTIQUES (1)

SOMMAIRE :

INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE :

Indications fournies par la psychologie normale et pathologique.

I. PREMIÈRES PRÉCISIONS à apporter au problème. Jugement de réalité et jugement de présence.

II. LE JUGEMENT DE RÉALITÉ dans plusieurs *groupes de faits :*

1. *Hallucinations franches.*
2. *Pseudo-hallucinations et cas intermédiaires.*
3. *Illusions de la perception.*

III. DISCUSSION DE CES CAS.

1. *Le jugement de réalité n'est* pas, primitivement, *une* conclusion *même implicite.*
2. *Ni la* résultante *immédiate d'un édifice de représentations.*
3. Hallucinations négatives *et sentiment d'*irréalité.
4. *Les* attaches affectives *du jugement de réalité.*
   a) Croyance et intérêt.
   b) Croyance et vouloir.
   c) Insuffisance de l'empirisme phénoméniste.
   d) Participation de la vie émotionnelle à l'affirmation de réalité.
   e) Attention et croyance.
5. Difficulté *de coordonner les éléments du problème* si *le « jugement de réalité » est secondaire et résultant.*

IV. RENVERSEMENT DES TERMES DU PROBLÈME.

1. *Le* réalisme *est* primitif *et irréductible à des conditions plus élémentaires.*
2. *Naissance du* doute *et de l'*exigence d'une synthèse *représentative et affective.*

(1) Cette étude a paru d'abord dans la REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES (Louvain), tomes 64 et 65, années 1908-1909 ; — puis, en traduction italienne sous le titre : *Dalla percezione sensibile all' intuizione mistica* (Un vol. in-18°, de 208 pages, Florence, 1913).

3. Modes secondaires *d'émergence du jugement de réalité. Toute la complexité des faits s'explique par* une des lois fondamentales *de l'esprit humain.*

V. Une échappée sur la psychologie générale de l'intuition et de l'affirmation. Raison profonde des lois auxquelles on a fait appel.

DEUXIÈME PARTIE :

Applications à la connaissance mystique.

I. L'essentiel et l'accessoire dans les états mystiques.

II. Intermédiaires entre la connaissance ordinaire et l'état mystique supérieur. Leur mécanisme psychologique.

1. *Visions sensibles.*
2. *Visions imaginaires.*
3. *Lois de la spatialisation hallucinatoire d'une représentation. Visions « intellectuelles »* spatialisées.

III. L'intuition d'une présence transcendante dans l'état mystique supérieur. Nature de cette intuition.

1. *Le* problème.
2. *L'*intuition mystique en dehors du catholicisme. a) *Néo-platonisme.* b) *Yogisme.* c) *Bouddhisme.* d) *Mystique musulmane. Soufisme.* e) *Mystique profane ou panthéistique contemporaine.* f) *Extase de protestants contemporains.*
3. *L'*intuition mystique *chez les* grands contemplatifs du catholicisme orthodoxe. *Ses* caractères descriptifs.
4. Discussion.
   a) Préliminaires.
   b) Exposé et critique de quelques *opinions de psychologues.*
   c) Conditions de légitimité d'une hypothèse explicative quelconque.
   d) Légitimité psychologique d'une hypothèse métempirique *qui respecte la lettre même des documents mystiques.*

INTRODUCTION

Cet article a pour but d'exposer quelques réflexions que suggère un problème encore mal débrouillé par les psychologues. L'impression de la *présence d'un objet* est une de nos expériences les plus banales. A y regarder de près néanmoins, elle apparaît compliquée de tant d'éléments divers, elle se présente dans des circonstances si disparates, que l'analyse en devient bientôt malaisée sinon impossible. Aussi, l'on comprend le ton perplexe, hésitant, d'une courte

note que William James, consacrait, dans ses *Principles of Psychology* (1), au cas particulièrement déroutant où le sentiment très net d'une présence se trouve dissocié de toute impression sensorielle concomitante. De vrai, les cas de ce genre ne sont pas tellement rares. William James lui-même, peu de temps après, au cours de ses *Gifford lectures* sur l'expérience religieuse (2), en citait, du point de vue spécial qui l'occupait alors, une gamme assez étendue.

Au fond, le problème était posé depuis longtemps, et dans toute son acuité, à chaque page de ce répertoire psychologique si richement nuancé qui gît dans les archives du mysticisme orthodoxe ou hétérodoxe. Maintenant que ces archives sont l'objet, de la part même des chercheurs les plus complètement « areligieux », de fouilles de plus en plus fréquentes et de moins en moins superficielles, les énigmes psychologiques qui s'y trouvaient recélées commencent à se dégager une à une et à piquer vivement la curiosité.

M. Henri Delacroix, dans ses *Études sur l'histoire et la psychologie des grands mystiques chrétiens* (3), a rencontré à son tour le problème signalé par James. Si nous ne pouvons souscrire à toutes les conclusions de M. Delacroix, nous nous plaisons à reconnaître, dans son nouveau livre, ce sérieux de l'enquête et cette sympathie de la critique qui sont encore les conditions les plus indispensables d'une intelligence droite des questions abordées. Du reste, notre intention n'est pas d'instituer ici l'examen du livre de M. Delacroix, ni même seulement de l'appendice qu'il intitule *Sentiment de présence ;* nous nous bornerons, dans les pages qui vont suivre, à grouper quelques éléments qui permettront au lecteur de préciser davantage et de situer le problème posé. Et pour nous — avouons-le dès mainte-

(1) W. James, *The Principles of Psychology*, London, 1902, vol. II, p. 322, note.

(2) W. James, *The Varieties of religious Experience,* London, 1904, Lectures III, XVI and XVII.

(3) H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908, Appendice I, pp. 427-450.

nant — il se pose surtout en fonction du mysticisme catholique : nous voudrions, par une enquête préalable sur des pièces totalement profanes, pressentir les solutions, peut-être diverses, que rendraient acceptables en matière proprement mystique les lois et les analogies psychologiques. On nous pardonnera d'ailleurs de ne pas prétendre plus que James ou M. Delacroix, « apporter de solution définitive à ce petit problème » (1), qui, tout modeste qu'il paraisse, n'en a pas moins des attaches étroites avec plusieurs questions plus profondes.

PREMIÈRE PARTIE

INDICATIONS FOURNIES PAR LA PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE

I

Le sentiment de présence n'est pas totalement hétérogène au sentiment de la réalité. En fait, le caractère de *réalité* qu'emporte la perception *immédiate* d'un objet, se confond pour nous avec le sentiment de la présence de cet objet. Dire, au sens propre du mot : « cette feuille de papier m'est présente », c'est dire équivalemment : « elle est actuellement à portée de mes sens, je la vois, je la touche ». Il nous faudra analyser plus loin tout ce qu'implique cette équivalence ; contentons-nous ici de constater la parenté des deux notions de *présence* et de *réalité immédiatement perçue* (2).

(1) H. Delacroix, *Op. cit.*, p. 436.

(2) Le « jugement de réalité » peut aussi n'être qu'une *conclusion* et ne porter point par conséquent sur l'objet immédiatement perçu. Mais il est à remarquer que ce jugement existentiel lui-même se fonde nécessairement sur la perception directe, présente ou passée, d'un autre objet dont l'existence implique celle du premier. Le *fait* d'une existence ne peut se tirer de *purs concepts*. Tout « jugement de réalité », dans notre mode de penser, suppose donc une perception *immédiate* et une *présence*.

La constatation de cette parenté va nous permettre de rattacher notre recherche à des recherches antérieures et d'utiliser les résultats et les hypothèses consignés depuis longtemps en des travaux classiques de psychologie.

Tout le monde saisit, d'instinct, la différence entre une sensation directe et une pure représentation imaginative, entre la *Wahrnehmung* et la simple *Vorstellung*. Pourquoi la première porte-t-elle l'indice du réel, de l'actuellement présent, et pourquoi la seconde, même identique de contenu, est-elle dépourvue de ce caractère ? Qu'est-ce donc qui différencie « cette table » vue ou touchée, de « cette table » imaginée ?

Après Hume, la plupart des psychologues modernes répondront que c'est une certaine « persuasion », une certaine *croyance* (belief), qui investit de son affirmation réaliste la sensation de « cette table » sans en investir aussi la pure représentation. Et en quoi consiste donc cette croyance ? Elle se ramène, dira James Mill, à un cas d'association nécessitante (1). Elle est primitive et non susceptible d'analyse ultérieure, avoue J. Stuart Mill (2). Ces critères sont trop purement intellectuels, ajoute A. Bain : un objet représenté se montre *réel* lorsqu'il provoque immédiatement notre activité à s'exercer sur lui ; la croyance à la réalité est « un incident de notre vie mentale, sans doute, mais dépend, dans son intensité, de nos tendances actives et émotionnelles » (3). « Dans sa nature intime, écrit W. James, la croyance ou le sens de la réalité est une sorte de sentiment plus voisin des émotions que de tout autre chose » (4).

Cette croyance, distinguant la sensation de la pure représentation, James l'assimile au jugement de réalité, à « l'affirmation » de Brentano : « Tout objet, dit ce dernier, atteint

(1) James Mill, *Analysis of the phenomena of the human mind*. Edited by John Stuart Mill, 2d ed. London, 1878, vol. I. pp. 344-345.

(2) Cf. *Note on belief*, in James Mill's *op. cit.*, vol. I, p. 412.

(3) A. Bain, *The emotions and the will*, 3d ed., p. 536.

(4) W. James, *Psychology*, vol. II, p. 283.

la conscience de deux manières, comme simple représentation et comme affecté d'affirmation ou de négation » (1). L'objet, par le fait de sa présentation mentale, pose la question de sa réalité et sollicite une attitude de l'esprit, un oui, un non ou le doute. Le « oui », c'est le jugement de réalité, c'est la « croyance » de James — peut-être dirait-on mieux : c'est la traduction intellectuelle de cette croyance affective. Que si le jugement de réalité se fonde *immédiatement* sur une perception sensible, il sera en même temps un jugement de présence : « Je *vois* cette feuille de papier : elle *existe* : elle est *là*. » Et de nouveau, ce jugement serait primitif, inanalysable.

Pourtant, il y aurait quelque simplisme à distinguer la perception, de la représentation, par le seul fait que la première est une représentation doublée d'une croyance, laquelle serait identiquement une *affirmation* réaliste. Du point de vue purement descriptif, on peut distinguer, dans le processus qui aboutit à la perception pleine du réel, plusieurs moments, indissolublement unis et rendus possibles les uns par les autres (2).

Qu'on veuille bien se rappeler que l'homme, dont l'entendement collabore à toutes les opérations conscientes, ne possède pas, dans son expérience personnelle, de « sensation » à l'état pur ; il peut définir abstraitement mais n'éprouve pas isolée cette touche simple et directe de la seule impression sensible, sans concept, sans synthèse intellectuelle qui l'encadre, sans jugement qui la soutienne et qui l'oppose comme objet au sujet pensant, sans « réflexion » qui la rapporte au Moi. Il se fait donc qu'au premier moment où nous prenons conscience de notre atti-

(1) Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. I, Leipzig, 1874, p. 266.

(2) Il serait superflu — en une matière devenue classique — d'accumuler les indications bibliographiques : on pourrait puiser de quoi compléter notre exposé dans les milieux psychologiques les plus différents, sans oublier les travaux récents sur le rôle des instincts et des tendances acquises dans l'éveil et l'enchaînement des représentations.

tude devant le problème de la réalité d'un objet sensible, le contact primitif et immédiat de nos facultés connaissantes avec cet objet se trouve déjà noyé dans un ensemble complexe d'opérations coordonnées : auquel de ces éléments, si malaisés à dissocier, attribuer l'influence décisive sur notre affirmation finale de réalité ou d'irréalité, de subjectivité ou d'objectivité ?

Je vois, sur le papier, courir ma plume : elle m'est, là, strictement « présente ». Ce jugement apparemment simple suppose une somme de sensations élémentaires, associées dans une synthèse spatiale, distinguées d'autres groupements, incorporées pour ainsi dire, à leur place, dans le flux de ma vie psychologique, embrayées sur mes possibilités d'action, « aperçues » (1) c'est-à-dire saisies par un acte d'attention (quelle qu'en soit la nature), ramassées dans l'unité d'un concept et comme telles seulement introduites en qualité de sujet dans un jugement existentiel direct, puis enfin — par opposition de cette unité complexe à ma subjectivité pensante — affirmées explicitement à la manière d'un objet qui m'est immédiatement présent.

Nous pouvons donc déjà, par une analyse sommaire, dégager quelque peu les abords de notre problème. Le *jugement de présence* proprement dit affirme un *rapport spatial* entre un sujet et un objet : il suppose l'affirmation, logiquement préalable, de la *distinction de sujet et d'objet* d'une part, et d'autre part de leur *réalité*. Ce jugement de réalité lui-même se fonde sur des *processus mentaux plus élémentaires* qui le déterminent. Le point délicat, pour nous, est moins de rechercher les conditions d'établissement du rapport

(1) Il importe peu qu'on préfère au mot « aperception » celui d' « assimilation » (Lewes, James) — ou, comme on l'a fait ces dernières années, que l'on critique amèrement le concept même, étiqueté de ces vocables : sous une forme ou sous une autre, quelque chose de « l'aperception » restera toujours indispensable au psychologue. E. Claparède (*L'association des idées*, Paris, 1903, p. 377 note) en fait la remarque, après d'autres, mais d'un point de vue que nous ne partageons pas.

spatial de sujet à objet que les conditions déterminantes du jugement plus général de *réalité objective* immédiate. Comme les jugements de réalité immédiate, que nous aurons à examiner dans la première partie de ce travail, sont à la fois des jugements de présence, nous emploierons indistinctement les deux expressions : leur distinction plus précise nous encombrerait au début.

Tirons de cette rapide analyse deux conséquences principales, qui vont nous contraindre impérieusement à « passer plus outre ».

D'abord, le jugement de réalité immédiate, le jugement existentiel direct, suppose des antécédents qui le déterminent. On piétine sur place, ou l'on entre dans un cercle vicieux, si l'on veut faire de ce jugement lui-même, de « l'affirmation » de Brentano, la caractéristique de la sensation (réelle) par opposition à la pure représentation (imaginaire). Le jugement de réalité est une synthèse qui ne se justifie pas uniquement par elle-même. Mais quels en sont les antécédents déterminants ? Faut-il remonter pour les découvrir jusqu'à l'impression sensible originelle? Gisent-ils au contraire dans le cortège de réactions cognitives et affectives qui accompagnent celle-ci et qui pourraient, absolument parlant, en être disjointes ?

Autre conséquence, qui se résout à son tour en points d'interrogation.

A la manière même dont James Mill, Bain, etc., marquent la distinction entre la sensation et l'image, on voit qu'ils adoptent, comme présupposé évident, l'identité de nature de la représentation libre et de la sensation (1) — la caractéristique de celle-ci lui étant au fond extrinsèque et, si l'on peut dire, d'ordre extrareprésentatif. Mais quelle peut être la valeur d'une pareille caractéristique? Comment vient-elle s'adjoindre à ce qui, de soi, par hypothèse, ne porte pas la marque de la réalité objective?

(1) Avant les associationnistes anglais, c'était la thèse de Berkeley ; c'est encore celle de Wundt et de la plupart des psychologues contemporains.

Qu'on veuille observer combien la difficulté s'aggrave pour les psychologues qui, après avoir affirmé l'identité de nature de la sensation et de l'image mentale, après avoir enfermé le sujet connaissant en soi-même et posé en principe l'antériorité de la connaissance subjective sur la connaissance objective, se trouvent acculés à devoir découvrir la raison ou l'impulsion qui nous détermine à sortir de nous-mêmes pour aller à l'objet. Or, ce point de vue fondamental, qu'on pourrait appeler un « subjectivisme psychologique », est — explicitement ou implicitement — celui de la plupart des auteurs modernes, de quelque manière d'ailleurs qu'ils expliquent le passage de l'ordre de la pure représentation à l'ordre réel. Nous aurons à apprécier plus loin ce que leur conception présente de légitime à la fois et d'insuffisant. Efforçons-nous auparavant de serrer d'un peu plus près le problème qui nous occupe.

II

La perception sensible marque son objet d'un indice de réalité et de présence immédiate. Si le lien était exclusif et indissoluble entre cet indice, qui se traduit chez l'homme par un jugement, et l'état psychologique que l'on définit comme perception sensible, rien n'empêcherait de voir là une connexion originale et primitive défiant toute tentative d'analyse ultérieure. Malheureusement le sentiment de réalité présente s'attache à des états psychologiques autres que la perception sensible ; et, réciproquement, la perception sensible paraît quelquefois irréelle.

1. L'homme sain voit de ses yeux et ne doute point; l'halluciné proprement dit voit, lui aussi, et ne doute pas davantage. Le sentiment contraignant d'une réalité présente n'est donc pas l'apanage exclusif de la sensation externe : il peut se greffer sur ce phénomène purement central qu'est l'image hallucinatoire. Et l'on remarque que, dans la plupart des maladies mentales, comme aussi durant l'intoxication

passagère provoquée par la belladone, la cocaïne, la santonine, le protoxyde d'azote, l'éther, l'alcool, l'opium, le haschich, etc., ou bien simplement sous l'influence du passage d'un courant galvanique, la conviction du réel s'intensifie singulièrement et peut s'accrocher aux représentations les plus fantastiques. Pour le sujet qui la subit, l'hallucination franche prend tous les caractères de la perception vraie. Il serait superflu d'appuyer par des exemples une assertion aussi banalement classique. Demandons-nous plutôt dès maintenant quels caractères différencient de la simple image mentale, non plus seulement la sensation externe, mais, indifféremment, soit l'image hallucinatoire, soit cette image sensorielle directe que Taine appelait — peut-être à tort — une « hallucination vraie ».

« Sur la différence entre perceptions et représentations libres, écrit G. Störring, les avis des psychologues et des psychiâtres vont dans les sens les plus divers » (1). Il classe ces psychologues en trois groupes. La plupart, associationnistes intransigeants, n'aperçoivent rien que des différences d'intensité de l'imagerie qui couvre actuellement le champ de la conscience : que la simple représentation prenne un accroissement d'intensité anormal et du coup elle devient hallucinatoire, c'est-à-dire revêt les caractères de la perception proprement dite. Pour d'autres — dont était Fechner (2) — la différence en question se marquerait surtout par la contrainte que fait subir au sujet connaissant la perception ou l'hallucination, mais non pas la simple image : celle-ci dépend en partie de l'activité volontaire du sujet, celles-là lui donnent davantage l'impression de la réceptivité, de la passivité : elles s'imposent. D'autres, surtout des psychiâtres, ajoutent une nouvelle caractéristique, c'est-à-dire le cortège de sensations musculaires et

(1) G. Störring, *Vorlesungen über Psychopathologie,* Leipzig, 1900, pp. 61-62.

(2) Ce caractère avait d'ailleurs été souligné depuis longtemps, par exemple par Berkeley, *Principles of human knowledge*, § 28, 29. (*Berkeley's Complete Works*, édit. A. C. Fraser, Oxford, 1901, Vol. I, pp. 272-273).

viscérales associées à la perception ou à l'hallucination, absentes ou réduites dans le cas de pures représentations.

Il est bien vrai que ces divers caractères accompagnent normalement le sentiment de réalité perçue : ils n'en constituent pas cependant — on pourrait le montrer par des faits — les conditions nécessaires et suffisantes. D'ailleurs, le premier (intensité relative), le seul qui soit strictement interne, est manifestement inadéquat au problème posé ; le second (contrainte éprouvée) exprime un mode de la sensation, mais malheureusement ne fournit pas un critère universellement applicable, et du reste, pris en toute rigueur, renfermerait une pétition de principe, car la contrainte subie ne peut être un critère de réalité externe que si elle est perçue comme subie du dehors : à moins que le « jugement de réalité » qui accompagne la perception sensible ne soit toujours la conclusion d'un raisonnement, mais nous examinerons plus loin cette hypothèse ; le troisième caractère (sensations internes associées), que d'aucuns ajoutent aux deux autres, est purement extrinsèque à la sensation externe qu'il devrait spécifier, ce qui est un inconvénient assez grave : nous verrons s'il peut fournir néanmoins une base satisfaisante au « jugement de réalité ».

Wundt n'admet pas de distinction psychologique radicale entre sensation et représentation : cette distinction serait du ressort de la logique ; le plus ou moins d'intensité de la représentation n'a, selon lui, rien à faire ici. « La restriction du concept de « représentation » (Vorstellung) aux images du souvenir (par opposition aux imaginations libres), comme d'ailleurs en général toute différenciation du contenu de la conscience fondée sur la présence immédiate ou l'absence d'objets réels, est non avenue au point de vue psychologique, puisqu'elle utilise comme principe de distinction un caractère nullement psychologique mais logique et qu'elle tend à faire admettre des différences psychologiques qui en réalité n'existent pas » (1). Oui, mais il reste

(1) W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 5e Aufl., I Bd. p. 346.

alors à éclaircir l'origine de nos jugements existentiels et à expliquer cette impression immédiate de réalité présente qui se mêle perpétuellement à nos représentations. Nous y reviendrons tantôt; auparavant rassemblons encore quelques données de faits.

2. Entre la perception sensible et l'hallucination franche d'une part et la représentation pure d'autre part, s'intercale une classe — mieux dirait-on peut-être : une gamme — de phénomènes connus de tous temps mais systématiquement étudiés depuis une cinquantaine d'années à peine : c'est le groupe des « *hallucinations psychiques* » de Baillarger (1845). « Il importe, écrit J. Séglas, de distinguer des hallucinations proprement dites, les phénomènes décrits sous le nom de *fausses hallucinations* (Michéa), *hallucinations psychiques* (Baillarger), *pseudo-hallucinations* (Hagen, Kandinsky, Hoppe), *hallucinations aperceptives* (Kahlbaum). Il est à remarquer que ces termes ne sont d'ailleurs pas absolument équivalents. Suivant les auteurs, chacun d'eux désigne et englobe des faits différents les uns des autres ». Puis Séglas distingue d'une manière plus précise trois catégories, couvertes — à tort ou à raison — par les vocables ci-dessus. La seconde surtout nous intéresse : elle « comprend les phénomènes auxquels Kandinsky réserve plus particulièrement le nom de pseudo-hallucinations. Ce sont des phénomènes participant à la fois de la représentation mentale sensorielle ordinaire et de l'hallucination, des représentations mentales vives, animées, précises, stables, spontanées, incoercibles, se rapprochant ainsi des hallucinations véritables, mais ne créant pas comme elles l'apparence d'une réalité objective. Elles manquent de ce caractère d'*extériorité* que Baillarger regardait avec raison comme inhérent à l'hallucination sensorielle (1). »

Il ne faudrait pas, nous semble-t-il, sous peine de laisser bon nombre de faits « hors cadres », entendre trop stric-

(1) J. Séglas, *Séméiologie des affections mentales*. Dans : *Traité de Pathologie mentale*, publié sous la direction de G. Ballet, Paris, 1903, p. 216.

tement cette absence « du caractère d'extériorité ». Nous préférerions dire seulement : absence du caractère de *pleine objectivité*. Car s'il est vrai que les patients déclarent souvent « voir avec des yeux intérieurs » ou « dans leur tête » (1), s'il est vrai encore que souvent les images pseudo-hallucinatoires « ne se trouvent nullement en rapport avec le champ visuel », il est vrai aussi qu'en certains cas l'image apparaît, non seulement localisée, mais en rapport normal avec les autres objets qui occupent le champ visuel : elle est objectivée *spatialement* comme image, et il ne lui manque pour devenir complètement hallucinatoire que le caractère de réalité indépendante. Nous en verrons bientôt des exemples.

Störring utilise le cas des pseudo-hallucinations pour montrer l'insuffisance des critères différentiels qu'on applique généralement à la distinction des hallucinations véritables et des pures représentations. Il fait justement remarquer que l'intensité, le caractère contraignant, les impressions associées, peuvent être aussi accentués dans la pseudo-hallucination que dans l'hallucination vraie ou la perception. Et il en vient à la conclusion suivante : « Le caractère d'objectivité des perceptions visuelles par opposition au caractère subjectif des pseudo-hallucinations — et autant en dirait-on des représentations en général — tient à ce que le contenu de la perception apparaît à l'individu comme enchâssé dans l'espace appréhendé à un moment donné et manifeste une dépendance constante, expérimentalement connue, par rapport aux mouvements des organes sensoriels et de tout le corps » (2). C'est fort beau : mais qui dira que le plus simple de nos jugements implique dans ses antécédents immédiats tant de docte psychologie ? Et si même nous voulions appliquer cette toise perfectionnée au contrôle de nos jugements spontanés de réalité, il est à

(1) Weygandt-Roubinovitch, *Atlas-manuel de psychiatrie*, Paris, 1904, p. 51.

(2) G. Störring, *Op cit.*, p. 71.

craindre que plusieurs cas très nets de pseudo-hallucination n'aillent rejoindre — décrétoirement — la classe des hallucinations franches ou des perceptions.

Il est vrai qu'aucun classement ne peut être poussé à bout sans une certaine méconnaissance de la loi de continuité des phénomènes. Voici quelques cas intermédiaires, que nous rattacherions volontiers aux pseudo-hallucinations, bien qu'ils semblent déjà proches de l'hallucination complète. Effectivement, ils se présentent d'ordinaire soit durant la dégradation progressive d'une hallucination, soit inversement durant le passage de la pseudo-hallucination à l'hallucination pleine.

« La plupart du temps, les hallucinations produisent l'impression d'une complète objectivité, de sorte que des sujets instruits assurent dans leur convalescence qu'ils ont entendu les voix provoquées par leur affection cérébrale, aussi nettement qu'ils entendent actuellement parler le médecin. » « Parfois il survient pourtant chez le malade des doutes sur la réalité de l'hallucination. Ainsi, une femme atteinte de délire alcoolique, qui croyait voir des papillons et cherchait à les attraper, déclarait, aussitôt qu'elle avait serré les objets imaginaires dans la main, que tout cela n'était pas réel » (1). Si nous ne nous trompons, ce cas, analysé à la lumière de cas analogues, montre, à certain moment, une extériorisation spatiale nette — assez nette pour avoir provoqué une illusion de réalité — d'une simple image reconnue ensuite comme telle.

Inversement, quand une représentation tend à devenir pleinement hallucinatoire, elle peut provoquer à des degrés très divers le sentiment de localisation spatiale et même, inchoativement, celui de réalité indépendante.

Störring (2) rapporte un cas, étudié par Friedmann, où les alternatives de rémission ou d'accentuation d'une image obsédante entraînaient tour à tour l'affirmation ou la néga-

(1) Weygandt, *Op. cit.*, p. 49.

(2) Störring, *Op. cit.*, pp. 326 sqq.

tion de sa réalité objective. D'une manière générale, il est bien établi que l'obsession peut devenir hallucinatoire. Pitres et Régis citent le cas d'un malade de Séglas, « pris, à la vue d'un chien enragé, de la crainte obsédante de la rage. Lorsque la crise le prenait dans ses nuits sans sommeil, il voyait des chiens dans sa chambre. Un jour même, sa crise l'ayant pris dans la rue, il se mit à s'enfuir devant un chien enragé imaginaire qu'il croyait *voir* à ses trousses ; il cria, ameuta les passants ébahis, qui ne voyaient rien pour leur part » (1). Dans l'établissement de « l'obsession hullucinatoire » se rencontrent tous les degrés souhaitables d'extériorisation, puis d'objectivation de l'image.

Wigan, dans son ouvrage *A new View of Insanity*, rapporte un cas très instructif, cité par Taine (2). Il s'agit d'un peintre anglais, qui se raconte en ces termes : « Lorsqu'un modèle se présentait, je le regardais attentivement pendant une demi-heure, esquissant de temps en temps ses traits sur la toile. Je n'avais pas besoin d'une plus longue séance ; j'enlevais la toile et je passais à une autre personne. Lorsque je voulais continuer le premier portrait, je prenais l'homme dans mon esprit, je le mettais sur la chaise, où je l'apercevais aussi distinctement que s'il y eût été en réalité, et je puis même ajouter, avec des formes plus arrêtées et plus vives. Toutes les fois que je jetais les yeux sur la chaise, je voyais l'homme. Peu à peu je commençai à perdre la distinction de la figure imaginaire et de la figure réelle, et quelquefois je soutenais aux modèles qu'ils avaient déjà posé la veille. A la fin, j'en fus persuadé ; puis tout devint confusion. Je perdis l'esprit, et je demeurai trente ans dans un asile ».

Ce peintre apercevait donc une image nette, parfaitement localisée, fixée à sa place au milieu des objets réels. L'extériorisation spatiale était aussi complète que possible,

(1) A. Pitres et E. Régis, *Les obsessions et les impulsions*, Paris, 1902, p. 135.

(2) *De l'intelligence*, 8e édition, Paris, 1897, t. I, pp. 90-91. Taine rapporte le fait d'après Brierre de Boismont.

malgré la conscience du caractère irréel de la représentation extériorisée. Sans doute, l'expérience finit mal et conduisit à l'hallucination franche, mais l'aboutissement n'annule pas les états intermédiaires.

Stout, après avoir rappelé cet exemple, décrit à l'appui un état de confusion artificiellement provoqué sur lui-même. « Sous l'influence d'une forte dose de haschisch, je me trouvai, dit-il, absolument incapable de discerner ce que je faisais et voyais réellement de ce qui n'était que pure imagination. La valeur de cette expérience gît dans le fait que je gardai tout le temps la faculté d'observer mon état mental » (1).

Qu'on nous permette de mentionner un dernier exemple, emprunté à nos observations personnelles. Le sujet, un peu nerveux, ne semble aucunement en partance pour les Petites-Maisons. Il lui arrive, à l'état de veille complète, durant des nuits d'insomnie, de voir se modeler plus ou moins vaguement, près de son lit, une figure connue. Un seul élément est toujours extrêmement précis, c'est la localisation spatiale : l'image ne suit pas le mouvement des yeux : elle reste fixe, au même endroit, à une distance qu'on pourrait estimer. Jamais le sujet n'eut la velléité de prendre cette image pour un objet réel : à peine, parfois, la précision grandissante des traits du visage ainsi représenté créa-t-elle l'impression « inchoative », légèrement angoissante, d'une réalité présente. Nous estimons ceci un cas de pseudo-hallucination avec spatialisation complète de l'image.

M. H. Delacroix, dans le livre que nous mentionnions au début de cet article (2), se refuse — avec raison, nous semble-t-il — à partager les scrupules de M. Bernard-Leroy sur la réalité du groupe des pseudo-hallucinations. Ce groupe n'est ni plus ni moins homogène que beaucoup d'autres groupements psychologiques : l'unité d'une « rai-

(1) G. Stout, *Analytic Psychology*, London, 1902, vol. II, p. 14.
(2) *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, pp. 432-433.

son sociale » reste toujours un peu artificielle. Au fond, les critiques de M. Bernard-Leroy nous paraissent à la fois être vraies et ne porter point. Que la pseudo-hallucination puisse se ramener au type d'une hallucination ordinaire *interprétée* ou d'une simple représentation pareillement *interprétée*, c'est possible absolument parlant et c'est même probable. Mais l'interprétation est ici trop caractéristique de l'état mental à classer, pour qu'il soit interdit de fonder sur elle une délimitation systématique. Nous parlerons donc sans scrupule de pseudo-hallucinations.

3. De l'imprécision inévitable des groupements psychologiques, nous trouvons un exemple dans un dernier ordre de faits que nous signalons en deux mots : les « *illusions* » de la perception sensible, par opposition aux hallucinations. Alors que l'hallucination est « une perception sans objet », l'*illusion* ne serait qu'une *altération* d'une perception réelle et supposerait donc toujours une excitation venue du dehors, un noyau de sensation. Cette distinction introduite par Arnold et précisée par Esquirol a fait difficulté à la plupart des psychiâtres plus récents, car, d'une part, comment *prouver* qu'une hallucination ne réclame pas toujours, pour se produire, une excitation initiale venue de l'appareil sensoriel, et d'autre part, comme le remarque Kraepelin, « entre ces deux formes d'illusion (l'illusion simple et l'illusion hallucinatoire) on trouve tous les intermédiaires possibles » (1). D'ailleurs, une illusion simple — que personne n'appellera hallucination — comprend en réalité bien des *éléments* hallucinatoires. Un chasseur prend une souche pour un lièvre et s'apprête à tirer : il peut n'y avoir là qu'une identification précipitée ; mais qu'il s'arrête, que l'image de l'animal se précise à ses yeux, maint détail, certes, ne sera que la projection hallucinatoire d'une représentation subjective. A qui n'est-il pas arrivé de prendre, à quelque distance, une personne pour une autre, de recon-

(1) E. Kraepelin, *Psychiâtrie*, Leipzig, 7e Aufl. 1903, I Bd., p. 134.

naître de la meilleure foi du monde des traits déjà vus, puis, après une seconde de distraction, de s'étonner de ne trouver presque aucun fondement physique à sa méprise?

Cette « pathologie inchoative » de la vie normale livrerait à une analyse un peu fine la majeure partie des enseignements brutalement accusés dans les cas voyants. Aussi bien notre perception sensible la plus ordinaire n'est-elle pas absolument indemne d'une part d'illusions, ou si l'on veut même d'hallucination ; nous percevons à la fois *plus* et *moins* que ne nous livre la simple impression sensorielle, en vertu de ce qu'Ampère appelait un phénomène de « concrétion » (1) : la simple sensation n'atteint la conscience qu'amalgamée déjà à un fonds de souvenirs et de représentations subjectives, auxquels le noyau sensoriel primitif communique en quelque mesure la consistance de la réalité. « La rapidité avec laquelle nous percevons des formes ou des sons déjà connus, écrit E. Kraepelin, se fonde essentiellement sur le fait que toutes ces impressions communes et rapides, que recueillent nos sens, sont immédiatement renforcées et complétées par les images du souvenir, et cela avec justesse sans doute, pour l'ordinaire, mais assez souvent aussi au détriment de la vérité. Personne ne peut méconnaître jusqu'à quel point l'opinion préconçue tient sous son influence la perception normale elle-même, alors surtout que des passions un peu vives viennent troubler pour nous la vue claire et objective de ce qui nous entoure. L'observateur le plus calme, le plus scientifique, n'est jamais lui-même absolument certain que ses perceptions ne s'adapteront pas à son insu aux vues théoriques avec lesquelles il aborde un objet d'étude » (2).

Les illusions — même ces illusions discrètes qui accompagnent la perception normale — nous fournissent ainsi un nouvel exemple d'objectivation de pures images et de méconnaissance parallèle d'éléments sensoriels authentiques.

(1) Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences,* Paris, t. I. Préface, p. xl, note.

(2) Kraepelin, *Op cit.*, I Bd., p. 138.

III

Il ne sera pas inutile de raisonner un peu, dès maintenant, sur les groupes de faits que nous venons de rappeler. D'ores et déjà ils enserrent entre des limites plus étroites le problème des conditions nécessaires et suffisantes à l'émergence spontanée du jugement de réalité et de présence. Qu'on veuille bien ne point confondre ce problème psychologique avec le problème logique des conditions de validité d'un pareil jugement.

Le sentiment ni le jugement de présence, nous l'avons vu, ne sont liés exclusivement à la sensation : le déterminant nécessaire de ce sentiment n'est donc pas une caractéristique de l'image sensorielle opposant celle-ci à la simple représentation, à l'image centrale si l'on veut. Il faudra, semble-t-il, chercher ce déterminant, soit dans un élément commun à la sensation et à la représentation hallucinatoire, soit dans leurs concomitants. Essayons.

1. Le sentiment de réalité présente ne serait-il que l'accompagnement affectif d'un jugement de réalité, qui serait lui-même la *conclusion* d'un véritable raisonnement, au moins implicite? La réalité d'un objet est-elle *inférée* d'indices nombreux et convergents?

On doit distinguer.

Il y a sans doute des jugements de réalité qui sont le fruit — légitime ou non — d'un raisonnement : ce sont ceux qui supposent mise en question au préalable, d'une manière réfléchie, la réalité de l'objet qu'ils affirment. Mais l'homme ne joue pas tous les jours, même à propos d'objets particuliers, au Descartes ou au Berkeley; et ils sont innombrables les jugements de présence objective qui s'échelonnent au cours de nos journées. Seraient-ils tous l'expression d'un raisonnement de l'individu ou, tout au moins, l'écho lointain d'un raisonnement de la race?

Nous ne pensons pas qu'on opte pour la première hypothèse et qu'on nous condamne à ne sortir de notre « moi »

que par les défilés tortueux des inférences psychologiques, à supposer même que d'un ensemble de représentations, connues *d'abord* comme subjectives, puisse dériver en rigueur logique (1) la notion d'une réalité objective indépendante. Nous croyons la difficulté théorique inextricable pour qui pose en principe que toute affirmation est *primitivement* relative au sujet connaissant. Mais quoi qu'il en soit, l'expérience montre bien plutôt, dans notre sentiment de réalité présente et dans le jugement qui le traduit, une affirmation plus élémentaire et plus immédiate qu'une conclusion logique, même sommairement tirée. Rien, dans notre conscience, qui ressemble à un syllogisme ou à un enthymème, au cours de la perception sensible normale; rien de pareil non plus chez l'halluciné : on ne raisonne que pour sortir d'un doute. Et que dire de l'accroissement du sentiment du réel, chez beaucoup d'hallucinés, à proportion de la dissociation ou de l'appauvrissement du contenu de leur conscience : leur reste-t-il de quoi étoffer les prémisses du raisonnement « par exclusion » qui devrait leur livrer l'assurance décisive d'une réalité extérieure?

Cette assurance, à défaut d'une inférence actuelle, serait-elle du moins soit un legs du passé personnel, soit une acquisition laborieuse d'ancêtres lointains entrée dans l'automatisme de leurs descendants ? Le jugement de réalité aurait contracté, avec un ensemble de circonstances liées jadis à ses prémisses rationnelles, une *association stable* lui permettant de surgir mécaniquement sans aucun rappel de ses véritables prémisses. Tel est d'ailleurs le sort banal de ces jugements familiers, dont chacun de nous peut trouver des exemples dans son expérience personnelle, et qui, d'abord motivés et acceptés en connaissance de cause, finissent par

(1) Et cette rigueur logique serait nécessaire, qu'on veuille le bien remarquer. Car faire du « jugement de réalité » la conclusion d'un raisonnement explicite ou implicite, c'est ni plus ni moins introduire dans la psychologie vécue de chaque homme le problème logique, si décevant, de la réalité d'objets extérieurs, et l'y supposer *rationnellement* résolu par l'affirmative.

s'accrocher directement à un petit nombre d'indices, insuffisants à en justifier rationnellement l'application. Le sentiment et le jugement de présence seraient dans chaque cas particulier le contre-coup d'une association antérieurement acquise, absolument comme la perception spatiale constituerait, pour l'école empiriste, le résidu persistant des expériences accumulées par l'individu ou par la race.

Cette conception est passible des mêmes objections théoriques que la précédente : on ne voit pas, si prolongée qu'on suppose l'expérience de l'individu ou de l'espèce, comment, de représentations internes *perçues uniquement comme modifications du sujet* puisse jaillir l'affirmation rationnelle de l'objet extérieur, à moins d'ériger décrétoirement en objet extérieur une lacune qui subsisterait dans notre connaissance des liaisons causales subjectives. Mais restons, ici encore, sur le terrain expérimental : les faits n'y sont guère favorables à l'hypothèse que nous combattons. Les circonstances dans lesquelles se présente le jugement d'objectivité sont tellement variables, qu'on ne voit vraiment pas — s'il n'est que le résultat de multiples expériences — comment l'hérédité ou l'habitude ont pu l'associer à d'aussi capricieuses conditions d'émergence. Nous allons mieux pénétrer cette impossibilité, en examinant une nouvelle hypothèse, qui répond davantage à la position prise, dans la question présente, par la plupart des psychologues modernes.

2. Il se pourrait que le jugement de réalité immédiate et le sentiment qui l'accompagne, fussent, non pas la conséquence d'un raisonnement, formellement tirée à chaque fois ou seulement ramenée au jour par association, mais plutôt la *résultante directe*, instinctive si l'on peut dire, de l'activité mentale coordonnant un *ensemble complexe de représentations*. Le problème de la réalité se ramènerait ainsi à une analyse d'antécédents psychologiques ; le réel répondrait rigoureusement à certaines *combinaisons* de présentations mentales ; et l'énigme vitale de « l'appréhension

de l'objet », traduite dans le langage descriptif du mécanicisme psychologique, s'atténuerait ou même s'évanouirait totalement. Nous frisons ici, on le pressent, des principes de méthodologie gros de conséquences (1) : passons outre, délibérément, et interrogeons les faits.

Le passage suivant — emprunté à MM. Raymond et Janet et, nous nous hâtons de l'ajouter, fort éloigné, dans le simplisme de son expression, de la psychologie d'ordinaire plus nuancée de M. Pierre Janet — nous paraît exprimer assez typiquement le genre d'explications cher à l'empirisme psychologique. « ... Ce qui sépare ces trois choses, l'imagination, le souvenir, la perception réelle d'un objet ou d'un événement, c'est tout simplement le degré de complication et de coordination des différentes images dont la réunion systématique constitue la pensée de cet objet, de cet événement. Penser à un chien imaginaire, c'est avoir dans l'esprit un système d'images de la couleur, de la forme, de la voix du chien, images peu nombreuses, par conséquent peu précises et mal associées entre elles. Se souvenir d'un chien réellement vu, c'est ajouter au système précédent des images plus précises, d'une couleur déterminée, associées d'une manière plus régulière. Voir un chien réel, c'est encore avoir dans l'esprit les mêmes phénomènes, non pas nécessairement plus forts, mais beaucoup plus complexes, avec une systématisation bien mieux déterminée et qui s'impose plus énergiquement. La confusion de ces trois premiers phénomènes l'un avec l'autre peut se faire très fréquemment et très facilement par deux mécanismes qui peuvent agir séparément mais qui peuvent aussi se réunir et agir simultanément. Que le phénomène supérieur diminue, qu'il soit moins complexe, moins précis, et il se rapprochera du phénomène inférieur. Que le phénomène inférieur augmente de complexité et de cohérence, et il se rapprochera du supérieur. Quand les perceptions sont faibles ou insuffisantes, pendant le sommeil ou

(1) Voir, dans ce Recueil, l'étude intitulée : *Science empirique et Psychologie religieuse*, — en particulier les pages 5 et suivantes.

le demi-sommeil, par exemple, les souvenirs semblent des réalités. Inversement si le souvenir se complique et se précise, il devient hallucination » (1).

On ne saurait professer plus candidement que la notion de réalité objective est une résultante des combinaisons d'images subjectives. C'est le triomphe de l'associationnisme. Et pourtant, encore une fois, comment concevoir que de pures associations de phénomènes perçus comme subjectifs créent à un moment donné, par leur seule coordination, le sentiment et l'affirmation d'une réalité objective ? Wundt répondrait sans doute que le domaine propre de la psychologie ne s'étend pas au delà des pures coordinations de représentations et de sentiments ; que la question de la réalité objective est d'ordre logique ; que c'est un fait que certains rapports associatifs des représentations se transforment dans l'esprit en rapports logiques. « La réalité ne nous est donnée immédiatement que dans nos représentations » (2). Les relations empiriques qui s'imposent à nous en vertu même du contenu de ces représentations, deviennent, une fois saisies dans l'aperception, le déterminant immédiat, le *schème* pourrait-on dire, d'affirmations logiques correspondantes. La question serait donc de définir, dans ses éléments essentiels, le « schème » du « réel ». Et nous nous retrouvons toujours en face du même problème : ce « schème » émane-t-il d'un ensemble coordonné de représentations, en sorte que l'affirmation de réalité objective soit liée non pas aux représentations prises isolément, mais à leur coordination même ? ou bien, au contraire, ne serait-il pas — ce « schème » — infiniment plus simple, et la coordination ne jouerait-elle pas un tout autre rôle dans la connaissance du réel ?

Disons-le tout de suite. Il y a incontestablement une très large part de vérité dans l'analyse de la « perception des

(1) V. Raymond et P. Janet, *Névroses et Idées fixes*, t. II. (Leçons cliniques du mardi.) Paris, 1898, p. 169.

(2) Wundt, *Grundzüge, usw.*, III Bd., p. 576.

objets », que nous devons aux nombreux psychologues tributaires de l'école empiriste-associationniste (1).

Lorsqu'une impression sensible tend à franchir le seuil de la conscience, elle trouve la place occupée, l'attention portée ailleurs, toute l'activité de l'esprit partagée entre des factions puissantes, organisées, qui se disputent l'hégémonie. L'impression nouvelle a fort à faire pour forcer l'entrée : elle doit être assez robuste pour provoquer en sa faveur une rupture d'équilibre, ou bien s'appuyer sur des alliances naturelles qu'elle se découvre avec le parti dominant ; elle doit, en tous cas, s'harmoniser avec les tendances et l'activité du « moi ». Impossible d'ailleurs pour la nouvelle venue de s'introduire sans une escorte de sensations associées, d'images réveillées, de sentiments ou d'impulsions. Isolée, elle disparaîtrait étouffée, contredite, piétinée par des rivales, avant d'avoir pu solliciter de notre attention le regard qui lui aurait donné, au moins un instant, la vie pleine. A peine introduite dans le champ clair de la conscience, elle se heurte à un contrôle multiplié; contrôle de la part des préjugés, des souvenirs ; contrôle des sensations concomitantes et surtout des sensations tactiles : rien n'apparaît aussi réel que le « tangible » : alors que les autres sens sont appelés finement par Berkeley (2) « des organes de toucher anticipé », le contact, lui, est comme

(1) On pourrait trouver bien rigide notre classement des psychologues et peu nuancé notre exposé de leurs opinions en la question présente. En fait, plusieurs d'entre eux, dans l'analyse des jugements de réalité, ne précisent qu'imparfaitement leur point de vue ; et nous ne serions pas tellement étonné qu'ils ne retrouvent leur pensée profonde dans la conception d'ensemble que nous reprendrons plus loin à notre propre compte et qui nous paraît concilier à peu près les tendances opposées du « subjectivisme » et de l' « objectivisme » psychologique. S'il surgit dans l'esprit du lecteur quelque objection ou quelque difficulté — ou s'il lui semble que nous enfoncions des portes ouvertes — nous le prierons donc d'attendre, pour se prononcer, la seconde partie de cet article.

(2) *Theory of vision*, § 59. *(Berkeley's Complete Works)*, édit. A. C. Fraser, Oxford, 1901, Vol. I, pp. 154-155.)

une prise de possession de l'objet sensible. Bref, le caractère d'objectivité d'une sensation est le prix, soit d'une lutte victorieuse, soit d'un accord initial. Mais, ce qui résulte de cette harmonie imposée ou trouvée toute faite, est-ce bien l'*investiture première* du caractère d'objectivité ? Toute perception distincte s'accompagne normalement d'une certaine coordination du « moi empirique » ; mais son « indice de réalité » *naît-il* de là ?

La même question se pose évidemment pour les hallucinations franches. L'indice de réalité qui les affecte est considéré par beaucoup de psychologues comme une pure résultante. « Cette notion de la complexité de l'image hallucinatoire et de l'association de ses divers attributs, écrit Séglas, est d'autant plus importante à connaître, qu'aujourd'hui elle est devenue, pour certains auteurs, beaucoup plus que son intensité, le véritable critérium de son objectivité (P. Janet, Souriau) » (1). Qu'on veuille se rappeler le passage de Störring que nous avons cité plus haut (p. 81) : les conditions du sentiment d'objectivité qui s'y trouvent décrites précisent réellement le problème, et, en un certain sens, sont bien observées. Nous croyons cependant que le sentiment de présence surgit, décisif et contraignant, avant leur pleine réalisation.

Nous voilà amenés, après avoir reconnu la part de vérité que renferment les explications associationnistes, à en souligner maintenant quelques difficultés et insuffisances.

Si le sentiment de présence est essentiellement une résultante de représentations complexes, dont la complexité même, grâce à une forte coordination, à un parfait emboîtement, emporte à certain moment le caractère de réalité objective, il devrait donc, ce sentiment, varier en proportion directe du degré de cohérence des éléments représentatifs auxquels il s'attache. Or cette loi n'est pas rigoureusement exacte. Car, par exemple, s'il est des cas où, chez certains malades, le délire préexistant, fortement « systé-

(1) J. Séglas, *Op. cit.*, p. 209.

matisé », détermine la forme de l'hallucination et se subordonne les perceptions elles-mêmes, il en est aussi où une hallucination isolée, une illusion de la perception, pénétrant par effraction dans l'imagerie mentale, en perturbent l'équilibre primitif et deviennent parfois, à leur tour, le point d'appui d'idées délirantes (1). Dans le délire alcoolique par exemple, on ne voit pas que le caractère objectif de beaucoup d'hallucinations — telles les si fréquentes visions d'animaux (2) — soit toujours le couronnement d'autant de synthèses personnelles préétablies. Puis, combien d'hallucinations naissent par une *dissociation* du contenu de la conscience! Cette fragmentation multiplie les synthèses partielles; le contenu de celles-ci va s'appauvrissant: et il semblerait en vérité que le ton de réalité, loin de ne s'épanouir qu'au sommet d'édifices psychologiques savamment agencés, n'attende que l'isolement relatif des représentations — fussent-elles simples et indigentes — pour se prendre à elles. Qu'on songe à l'état de confusion terminale dans lequel se dénouent plusieurs vésanies graves, véritable désagrégation de l'esprit, désorientation du sens du réel qui montre des sursauts de boussole affolée (3). Tel encore, au début d'intoxications, cet état oscillant, où les hallucinations les plus disparates naissent, s'effacent, renaissent et

(1) Kraepelin lui-même en convient. Cf. *op cit.*, I, p. 142. Il résulte au moins de là que, si la perception ou la représentation hallucinatoire doivent, pour s'installer dans une conscience déjà meublée, y rencontrer dès l'abord certaines connivences, ce ne sont pas pourtant ces connivences qui suffisent à leur imprimer le caractère de réalité. — Voir aussi Séglas, *Séméiologie des affections mentales*. VI. Les idées délirantes, dans : *Traité de Pathologie mentale*, publié sous la direction de G. Ballet, Paris, 1903, pp. 222 sqq.

(2) Voir par ex. Krafft-Ebing, *Traité clinique de psychiâtrie*. Traduction Laurent, Paris, 1899, IV^e^ partie, Chap. I : L'alcoolisme chronique et ses complications. — La plupart des observations citées contiennent, à côté d'hallucinations appuyées sur le délire fondamental plus ou moins systématisé, d'autres hallucinations qui semblent rester en marge de ce délire ou ne contracter avec lui qu'un lien fort lâche.

(3) Voir, entre autres, Krafft-Ebing, *Op cit.*, pp. 76 ; 428-431.

parfois s'organisent en sarabandes « bigarrées et fantastiques », dont l'unité est vraiment trop lâche pour suffire à marquer de l'estampille du réel chacun des éléments associés (1).

Ne disons donc pas, *sans plus,* que le ton de réalité d'un objet s'intensifie à proportion de la richesse et de la cohésion du système d'images qu'il représente. La richesse et la parfaite adaptation du contenu d'une représentation complexe lui confèrent une certaine garantie *logique* d'objectivité, mais ne sont par elles-mêmes ni indispensables ni suffisantes à l'émergence *première* du sentiment et du jugement de réalité : des images pauvres, peu compliquées, sans coordination positive avec le reste des représentations, peuvent tenir en arrêt l'halluciné et lui donner l'impression intense du réel, alors que, dans la pseudo-hallucination, une imagerie plus riche et infiniment mieux combinée, nettement localisée dans l'espace, n'entraînera, avant même d'avoir été expérimentalement contredite, aucune conviction d'objectivité. S'il est vrai, comme le veut Binet, que « dans l'acte de perception le plus simple existe un processus de raisonnement s'effectuant par habitude, d'une façon subconsciente », il faut pourtant reconnaître, qu'en dehors au moins de l'état normal, la perception, ou lé sosie de la perception, peuvent apparaître au milieu de conditions qui n'offrent ni les éléments d'un *raisonnement* même implicite, ni les antécédents compliqués d'une « réalisation » objective *résultante.*

Qu'on nous permette de citer un exemple qui mettra en lumière tout à la fois le pouvoir d'assimilation des synthèses mentales préexistantes et l'indépendance relative de l'image

(1) On pourrait se faire une idée de cet état mental par la description que donne M. Havelock Ellis (ap. Jastrow, *The Subconscious*, London, 1906, pp. 257 sqq.) d'un état de vision « kaléidoscopique » obtenu sous l'action d'une drogue mexicaine : une féerie à tableaux « fondants »... Qu'on supprime la faculté de contrôle, que conservait encore l'expérimentateur, et il restera une succession d'images hallucinatoires s'enfilant au hasard des associations préformées.

hallucinatoire. Nous apportons cet exemple en « illustration » non en « preuve » de notre thèse. Le patient est un malheureux détraqué, dont toute la vie psychique est captée par un système illusionnel assez compliqué ; un des éléments essentiels de ce système consiste dans la présence, les exploits et les bizarres migrations de vers intestinaux. Dans l'état d'hypnose profonde, on suggère au patient la vue posthypnotique d'un serpent ; et pour fournir un point d'attache à l'hallucination suggérée, on étend devant lui une ceinture élastique. Au réveil, le malade fixe les yeux sur la ceinture. Point d'abord d'hallucination, mais une émergence curieuse de la suggestion verbale sous la forme d'un jugement négatif : « Cela n'est pas un serpent ». Tout en murmurant ces mots, le sujet regarde de plus en plus fixement la ceinture, comme fasciné. Son expression de visage devient défiante : « Cela ressemble à un serpent ; mais il doit être mort. » Voici maintenant qu'entre en scène le système illusionnel dominant du malade. « Il semble mort, répète-t-il ; mais mes vers, eux, sont vivants ; ceci ne vit pas... » « L'attention du patient se fixe de plus en plus sur la ceinture, comme si ses yeux y étaient rivés. Son visage prend une expression inquiète de doute et d'incertitude ; évidemment il ne parvient pas à identifier avec quoi que ce soit au monde l'objet qui le fascine... Enfin le voici manifestement qui s'y retrouve et en même temps montre un air terrifié. La perception a été graduellement assimilée par le système illusionnel, et l'hallucination suggérée commence à se développer rapidement [sous la forme nouvelle que lui impose le délire fondamental] : « Je ne sais pas ce que cela peut être, mais cela m'effraye. Ceci doit tout de même être venu de quelque part, et maintenant cela me fait peur... Je vais le jeter dehors ». Il jette la ceinture, mais aussitôt la ramasse, la regarde fixement, puis, sérieusement épouvanté, conclut : « Peut-être cela vient-il de moi... Ce n'est pas un serpent, donc ; je n'ai pas de serpents ». Le malade n'avait pas réussi à voir dans la ceinture un serpent, parce

qu'il se croyait possédé par des vers, non par des serpents » (1).

Ce cas nous paraît détailler d'une manière presque typique le conflit de la perception présente avec l'hallucination suggérée et avec la synthèse délirante qui préexistait : aucun des trois éléments n'a succombé, mais ils ont fini par se fusionner l'un avec l'autre. On remarquera que la perception directe — si profondément altérée, si étroitement assimilée qu'elle ait pu être, finalement — a maintenu sans fléchissement son indice de réalité à travers la contradiction apparente des fluctuations intermédiaires. La réalité d'un objet peut donc s'imposer avant même son identification pleine et son interprétation rationnelle ; mais il est vrai que la conscience tend à éliminer toute représentation obstinément incompatible avec son unité interne. Il arrive, dans l'établissement d'une hallucination, quelque chose d'analogue à ce que nous avons pu constater dans le développement d'une idée fixe : l'une et l'autre peuvent apparaître — au terme — comme la résultante d'une systématisation qu'en réalité elles ont créée. L'idée fixe, sans doute, ne se développe que sur un terrain favorable ; mais elle ne répond pas toujours, dès le début, aux tendances les plus profondes ou les mieux organisées du sujet : elle passe par une période de « lutte pour la vie », et on la voit parfois, avec une triste fatalité, se subordonner petit à petit, en dépit des préjugés, en dépit des sentiments longtemps dominants, en dépit même de la plus élémentaire logique, toutes les parties saines de l'esprit sur lequel elle a mordu. L'idée fixe, comme la perception, comme l'image hallucinatoire, est, à certains moments, affirmée à l'encontre de protestations intimes qui suffiraient, semble-t-il, si le sentiment de réalité n'est que la résultante de combinaisons représentatives, à neutraliser tout au moins l'illusion ou la perception opposée.

(1) Boris Sidis, *Psychopathological researches*, New-York, 1902, pp. 187 sqq.

3. Nous venons de voir que le sentiment de réalité présente n'est pas *primitivement*, la résultante d'un édifice complexe de représentations précises et bien emboîtées, puisque, d'une part il peut s'attacher à un contenu psychique extrêmement pauvre, et que, d'autre part, il n'accompagne pas nécessairement des synthèses représentatives assez complexes comme en présentent les pseudo-hallucinations. Et si l'on objectait que celles-ci demeurent dépourvues du caractère de réalité précisément parce que, contredites à quelque moment par une sensation ou par une image antagoniste plus vivace, elles n'ont point atteint un degré de synthèse assez élevé, nous pourrions faire observer que l'on néglige un certain nombre de cas où l'action de ce « réducteur antagoniste », venant entraver le sentiment du réel, n'est abolument pas décelable, et inversement, que dans le cas même de perceptions ou d'hallucinations pauvres de contenu, l'action de réducteurs puissants peut se montrer inefficace. Mais il n'importe, car nous allons rappeler tout un ordre de faits où le *sentiment* du réel est disjoint de la sensation elle-même : pour le dire dès maintenant, nous en tirerons la conclusion que, si un certain état de désynthèse mentale, d'éparpillement poussiéreux de l'esprit, est presque toujours fatal à la conviction de réalité, il n'est pas exact, pourtant, que cette conviction soit liée *nécessairement* à cette forte synthèse représentative dont on voudrait la faire résulter. Faisons une revue rapide de quelques faits.

En contre-partie des hallucinations positives, il convient de placer les « hallucinations négatives », c'est-à-dire des lacunes anormales créées dans le champ de perception. Nous ne voudrions pas assimiler les exemples, sur lesquels nous allons nous appuyer, aux anesthésies hystériques prises en général, bien qu'ils présentent quelque analogie avec ces pseudo-anesthésies régionales, dont le territoire demeure le point de départ de certains réflexes normalement associés à une sensation (1). « La suggestion, écrit Sidis Boris, est

(1) Cf. par exemple : A. Pitres, *Leçons cliniques sur l'hystérie et l'hypnotisme*, Paris, 1901, t. I. Leçons VI à XIV.

capable de provoquer l'hallucination visuelle soit positive, soit négative de personnes et de choses. Lorsqu'une personne, rendue invisible au sujet, se trouvait sur son chemin, il s'avançait droit sur elle, et essayait de passer outre, la poussant et semblant absolument inconscient de sa présence. Interrogé, il ne pouvait rendre compte de ce qui avait arrêté sa marche. Cette hallucination négative ne s'étendait pas aux objets que la personne invisible tenait en mains. Ils semblaient au sujet comme suspendus en l'air et il ne parvenait pas à expliquer cette apparence déconcertante » (1). Pourtant, l'absence de perception pleine n'est pas ici consécutive à l'absence de sensation. L'impression de l'objet est recueillie normalement par l'œil du patient et va produire — sauf la perception — la plupart de ses contre-coups psychologiques ordinaires. Le sujet est sincère — on peut s'en assurer — en affirmant qu'il ne voit rien, mais un examen attentif de ses associations d'idées y fait découvrir l'influence de la sensation prétendument inexistante (2). Une sensation peut donc être recueillie, introduite dans la trame des phénomènes mentaux, exprimée même en équivalents ou prolongée en des actes parfaitement adaptés, sans entrer pour cela, fût-ce à titre d'image, dans la zone pleinement lumineuse de la perception. L'explication des faits de ce genre peut être diverse ; s'ils ne contredisent pas absolument, ils favorisent moins encore l'hypothèse d'un déterminisme mental faisant résulter nécessairement de la complexité même de certaines synthèses psychiques le sentiment et l'affirmation d'une réalité objective.

D'autres faits, ingénieusement analysés par M. Pierre Janet, soulèvent la même difficulté : ce sont les cas de perceptions véritables accompagnées du sentiment d'irréalité (3). On nous permettra d'en emprunter l'exposé à

(1) Boris Sidis, *Op. cit.*, p. 43.

(2) Cf. par exemple Boris Sidis, *Op. cit.*, pp. 51, 56, 57 et alibi.

(3) On pourrait utilement comparer ces cas à ceux de « folie du doute »; Grübelsucht des Allemands. Cf. Kraepelin, *Psychiatrie...* I Bd. 187 und II Bd. 773.

M. Pierre Janet lui-même. Il les groupe sous la rubrique : « Perte de la fonction du réel. » « Il me semble en effet nécessaire, écrit-il, pour résumer les observations précédentes, de distinguer une opération ou, si l'on veut, une partie des opérations psychologiques que les descriptions classiques ne mettent pas à part mais que la maladie semble avoir analysée. Une opération mentale, un souvenir, une attention ou un raisonnement semblent rester de même nature quel que soit leur objet, que celui-ci soit constitué par des représentations tout à fait imaginaires ou que son objet soit formé par des événements tout à fait réels, appartenant au monde dans lequel nous sommes plongés. L'association des idées, dit-on souvent, est la même dans le rêve et dans l'expérience de la vie. Cette affirmation toujours acceptée est-elle bien juste? L'observation de nos malades présente, en effet, un fait singulier ; c'est que leurs opérations mentales ne sont point troublées quand il s'agit de l'imaginaire et qu'elles ne présentent du désordre qu'au moment où il s'agit de les appliquer à la réalité.

» ... De même que les fonctions sont correctes dans le domaine de l'imaginaire, elles restent parfaites quand il s'agit de l'avenir et du passé. ... Tous les troubles que nous avons constatés se ramènent au présent et au réel ; les émotions sont vagues, sans adaptation avec les circonstances présentes et réelles...

» Les troubles les plus accentués se rencontrent dans l'acte volontaire, dans la perception attentive des objets présents, dans la perception de la personnalité réelle, parce que ce sont les opérations les plus étroitement en rapport avec l'appréhension de ce qui est réel » (1).

Voici un exemple de cette suppression du sentiment de réalité. Et l'on remarquera que le trouble affecte aussi bien les perceptions internes que les perceptions externes. « Une

(1) Pierre Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, 1903, t. I, pp. 433, 434.

vieille femme de cinquante-huit ans, Gou..., admise à la Salpêtrière, vient d'être envoyée à l'infirmerie parce que depuis deux mois elle est atteinte d'un délire extraordinaire. Elle ne veut plus faire aucun travail ni s'occuper à quoi que ce soit, elle reste constamment sur sa chaise à gémir et à se lamenter : « Il est inutile de rien faire, répète-t-elle, » puisque tout est mort... on m'a mise dans un tombeau où » il n'y a rien, où je suis absolument seule dans une affreuse » obscurité... Tout est noir autour de moi, d'un noir » d'encre... tout est vide, il n'existe plus personne, aucun » être vivant ne m'entoure, c'est comme si j'étais morte » moi aussi..., etc... » Comme toujours, l'examen habituel des sens et de la conduite nous cause le même étonnement, on ne peut constater aucun trouble, même le plus léger, d'aucune sensibilité, la malade voit très bien les objets et les couleurs et se conduit très correctement...

« Les principaux sentiments observés dans ce cas comme dans les précédents sont le sentiment d'absence de relief, d'obscurité, de noir, de drôle, d'étrange, de dégoûtant, de jamais vu, de faux, de simulé, de rêve, d'éloignement, d'isolement, de mort. Quel est le sentiment auquel se rattachent tous les autres? On a dit que c'était le sentiment de nouveau, d'étrangeté. Je crois plutôt que c'est le sentiment de non-réel, le sentiment d'absence de réalité... Les malades continuent à avoir la sensation et la perception du monde extérieur, mais ils ont perdu le sentiment de réalité qui ordinairement est inséparable de ces perceptions » (1).

Il est remarquable que ces malades sont victimes ou, si l'on veut, bénéficiaires de la même insuffisance de réalisation dans leurs phénomènes pathologiques eux-mêmes : dans leurs hallucinations — qui demeurent des pseudo-hallucinations — et dans leurs impulsions — qui n'aboutissent presque jamais à une action réelle. De plus, ces « douteurs » et ces « scrupuleux » sont difficilement hypnotisables : leur hypnose demeure presque toujours partielle. « Non seule-

(1) Pierre Janet, *Les obsessions...*, p. 432.

ment — conclut P. Janet — ils n'ont plus l'appréhension de la réalité véritable, mais ils n'arrivent pas non plus à l'illusion de la réalité. Ce fait suffirait à prouver, s'il en était besoin, que le trouble ne consiste pas dans une action insuffisante de la réalité sur le sujet, mais dans une insuffisance des opérations mentales qui conduisent, soit à la perception de la réalité, soit à l'illusion de cette perception. On pourrait réunir un assez grand nombre de leurs troubles psychologiques en supposant, contrairement à l'opinion commune, que la réalité présente exige une complexité spéciale de l'opération psychologique et qu'il y ait par conséquent une fonction spéciale que l'on pourrait appeler la *fonction du réel*. C'est *un trouble dans l'appréhension du réel par la perception et par l'action* qui résume les troubles présentés par nos malades en dehors de leurs manies et de leurs obsessions (1) ».

Et à quoi serait dû ce trouble dans la perception du réel? « M. Ribot explique cet état par un trouble dans les émotions; nous croyons avoir montré, poursuit M. P. Janet (2), qu'il s'agit d'une altération de la perception soit personnelle, soit extérieure, et que cette altération est due surtout à une *incapacité de synthétiser les impressions nouvelles, qu'elles viennent du dedans ou du dehors.* »

L'affaiblissement du sens du réel serait donc la *conséquence d'une insuffisance de synthèse personnelle*. Ne s'ensuit-il pas, contrairement à ce que nous avons soutenu jusqu'ici, que le sentiment de réalité est, de soi, une résultante? Nullement; car il est absolument vrai, et nous n'avons jamais songé à le contester, que des impressions nouvelles, entrant en conflit avec le contenu antérieur de la conscience, peuvent être par là non seulement affaiblies, mais empêchées même de surgir de ces sous-sols de notre moi qui s'étiquètent « la subconscience ». Comme nous le verrons, une certaine unité, au moins momentanée, de la conscience

(1) *Ibid.*, p. 438.

(2) P. Janet, *Névroses et Idées fixes*, t. I, 2e éd. Paris. 1904, p. 48.

est requise pour la perception proprement dite ; mais cette unité ne doit point être nécessairement celle d'une synthèse *complexe* dont la forte coordination créerait la conviction ou l'illusion réaliste, à la manière dont un groupe d' « antécédents » fait jaillir son « conséquent ». Il faudrait dire en tous cas que le degré efficace de cette synthèse est essentiellement variable et relatif : et de ceci, *pratiquement*, tout le monde tombe d'accord. « Le sentiment du réel, dont nous ignorons presque complètement le mécanisme, doit être un phénomène relatif et dépendre d'un certain degré d'activité moyenne auquel l'individu est accoutumé. Un idiot qui a eu toute sa vie une activité mentale faible arrive cependant à un certain sens du réel qui lui suffit. Il est bien probable que si nos malades avaient toujours eu cette même faiblesse de pensée, ils ne s'en apercevraient pas maintenant et ne se plaindraient pas de ne pas saisir la réalité, de trouver que tout est lointain, que tout est mort » (1).

Remarquons aussi que cette synthèse, dont l'insuffisance entraînerait la perte de la « fonction du réel », est — M. P. Janet en conviendrait tout le premier — chose fort délicate à définir. Consiste-t-elle dans la seule coordination des éléments représentatifs entre eux ? Mais il semble bien que, chez les psychasthéniques affligés de l'impression constante ou générale d'irréalité, les associations nouées entre les perceptions « irréelles » elles-mêmes, puis de celles-ci aux autres représentations mentales, ne soient pas tellement éloignées des associations normales. Cette « synthèse » de M. P. Janet n'est donc pas une simple *résultante passive* de représentations associées : elle implique — discrètement — soit une activité spéciale de l'esprit, sorte d'*Auffassung* ou d'effort aperceptif *sui generis*, soit du moins un ensemble de rapports qui relient les groupes représentatifs aux *tendances* et à l'*action personnelle*, de manière que la synthèse consiste au fond dans une attitude harmonique du « moi »

(1) P. Janet, *Les obsessions...*, t. I, Paris, 1903, pp. 439-440.

empirique tout entier, éléments cognitifs et éléments affectifs.

Notre problème se trouve donc nécessairement engagé dans une phase nouvelle, que nous nous efforcerons de lui faire traverser assez rapidement : les attaches *affectives* du jugement de réalité et ses rapports avec la conscience du *moi*.

4. *a)* C'est un fait d'expérience constante que l'esprit humain, dès qu'il descend de la région sereine des liaisons spéculatives de concepts pour s'engager dans la zone des existences, où se pose le « jugement de réalité », est aussitôt enveloppé dans un réseau serré d'influences qui n'ont rien de l'impartialité froide et désintéressée des pures représentations. Affirmer une existence, c'est du coup prendre position devant elle, non plus seulement par une attitude hypothétique, qui ne donne aucun branle actuel à notre activité, mais par une attitude pratique, du même ordre que l'existence affirmée. C'est donc équivalemment accepter les contre-coups de cette existence sur notre activité personnelle. Et l'on conçoit que le pressentiment ou la claire prévision de ces contre-coups puisse influencer le « jugement de réalité » qui logiquement nous les impose. Rien de plus naturel dès lors que cette constatation banale : « on croit volontiers ce qu'on désire, on croit même assez facilement ce qu'on redoute »; l'objet désiré ou redouté — doctrines ou faits — intéresse trop directement notre action pour que nous ne soyons pas tentés d'en « tenir compte » comme d'un objet réel. La conviction d'ailleurs naît presque toujours d'un besoin. Dans l'ordre religieux, par exemple, combien se rencontre-t-il de conversions purement intellectuelles? D'un point de vue strictement psychologique, Starbuck (1) ramène à deux types les conversions qu'il a étudiées chez des protestants américains : le premier type est caractérisé par le désir intense de secouer le joug du

(1) E. D. Starbuck, *Psychology of religion*, 2e éd. London 1901, pp. 85 sqq.

péché, le second type par le sentiment d'une « incomplétude » et l'aspiration vers une vie plus large, plus lumineuse; il est évident que la forme religieuse qui fournissait un aliment aux tendances de ces néophytes, en apportant aux uns la « délivrance », aux autres « l'illumination spirituelle », devait, de ce chef, revêtir à leurs yeux les dehors de la plus éclatante réalité.

b) Ce lien que tout le monde constate entre la conviction, la croyance, d'une part, et l'émotion ou le sentiment, d'autre part, ne serait-on pas en droit de le généraliser et de l'exprimer à peu près comme suit : la réalité d'un objet se mesure pour nous à son retentissement dans la sphère de nos tendances : un objet totalement indifférent serait pour nous inexistant? Et telle est d'ailleurs la conception qui rallie les principaux représentants des écoles psychologiques anglaise et américaine (1). L'affirmation des réalités objectives ressortit pour eux à la « croyance »; mais la croyance elle-même est l'expression d'un sentiment ou d'un vouloir. « Elle consiste, disait déjà Hume, non pas dans la nature spéciale ou l'ordre des idées, mais dans le mode même de leur conception et dans l'impression (*feeling*) qu'elles produisent sur l'esprit. J'avoue qu'il est impossible d'expliquer pleinement cette impression ou ce mode particulier de la conception... [La croyance] donne aux idées plus de poids et d'influence, rehausse leur importance, les ancre dans l'esprit, leur confère une autorité supérieure sur les passions et les érige en principes directeurs de notre action » (2). Avant Hume, Locke observait que le dernier critère humain de la réalité d'un objet représenté réside

(1) On n'oubliera pas que ces lignes furent écrites avant le développement récent de la psychologie des instincts et des tendances. (Note ajoutée.)

(2) Hume, *Inquiry concerning human Understanding,* sect. V, part, 2. (Hume's *Essays and Treatises,* New edit., Edinburgh, 1800, vol. I, pp. 51-52.)

dans le plaisir ou la douleur que provoque cet objet (1). Plus près de nous, Bain, nous l'avons vu, se tient au même point de vue et le précise encore : « Dans son caractère essentiel, la croyance est une démarche de notre nature active, autrement dit de notre vouloir » (2). Et W. James ne fait que développer la logique interne de ce même point de vue, quand il énonce et motive la série suivante de propositions : Parmi les différents « mondes de représentations », dit-il, l'homme est mis en demeure, « pratiquement, d'en choisir un qui sera pour lui le monde des réalités fondamentales » (3).

« Le simple fait d'apparaître comme objet n'est pas suffisant pour nous constituer une réalité. Ce peut être là une réalité métaphysique, une réalité pour Dieu ; mais ce dont nous avons besoin, c'est d'une réalité pratique, d'une réalité à notre usage. Et pour cela, il ne suffit pas qu'un objet se présente à notre esprit, il faut qu'il y apparaisse *intéressant* et *important* » (295). « Au sens relatif du mot [en tant que réalité s'oppose pour nous à non-réalité] *réalité signifie simplement relation à notre vie émotionnelle et active*... En ce sens, tout ce qui stimule et excite notre intérêt est réel » (295). « D'une manière générale, plus un objet nous excite, nous impressionne, plus il possède de réalité » (307). « Chez l'homme *primitif*, toute pensée impressionnante entraîne créance. *Concevoir avec passion, c'est, par le fait même, affirmer* » (308). « La source et l'origine de toute réalité, aussi bien du point

(1) Locke, *Essay concern. human Understanding*, Book IV, ch. 2, § 14. (*The Works of J. Locke*, 8e edit. vol. I, London 1777, p. 334.)

(2) James Mill, *Analysis of the phenomena of the human mind*. Edited by J. Stuart-Mill, 2e édit. London 1878, vol. I, p. 394. (Note de A. Bain). *N. B.* Toute cette note 107 (p. 393) de Bain serait à lire, comme aussi la réplique assez fine que lui donne J. Stuart-Mill dans la note suivante 108 (p. 402). On y saisit sur le vif combien le fait de la *croyance au réel* donne de tablature à l'empirisme phénoméniste.

(3) W. James, *Principles of psychology*, London, 1902, vol. II, p. 293. *N. B.* Les numéros intercalés dans notre texte après les citations de W. James renvoient aux pages correspondantes de ce tome II.

de vue absolu que du point de vue pratique, est donc subjective, c'est *nous-mêmes.* » « Notre propre réalité, le *sentiment de notre propre vie*, que nous éprouvons à tout instant, est *le plus ultime fondement de notre croyance* » (297). « Le monde des réalités vivantes, par opposition aux irréalités, est donc ancré dans notre Moi envisagé comme un terme actif et émotionnel. Ce Moi est le crochet auquel est suspendu tout le reste. Mais de même qu'à un crochet peint, on ne peut suspendre qu'une chaîne en peinture, de même à un crochet réel on ne fera porter qu'une chaîne réelle. *Tous les objets qui ont une connexion intime et continue avec ma vie sont des objets dont la réalité ne fait pas de doute pour moi* » (298). Et pourquoi, au fond, ne douté-je pas ? Parce que, stimulé par l'ébranlement de mes tendances, *je veux* l'existence de ces objets en vertu de la volonté même dont je veux ma vie.

C'est aussi la pensée qu'exprime, d'une manière assez frappante, J. Royce (*Religious aspect of philosophy*, p. 304. Cité par James, 318, note) : « La dernière raison pour laquelle l'homme, dans sa vie de tous les jours, croit à l'existence d'un monde extérieur, c'est *sa volonté d'avoir un monde extérieur*... L'assurance populaire de l'existence d'un monde extérieur, se ramène à *la ferme volonté d'en constituer un*, maintenant et dans l'avenir. » James ajoute cette remarque, que si l'on peut à la rigueur mettre en doute la réalité d'un monde *matériel* extérieur à nous, personne ne met en doute l'existence d'esprits distincts du sien : ici « l'apparence vide » ne nous suffit plus, car « un solipsisme psychique est une par trop hideuse insulte à nos besoins » (318, note).

Nous croyons donc à la réalité d'un objet, *parce que* nous voulons et posons cet objet. Quelle différence subsiste donc entre croyance et vouloir ? Au point de vue strictement psychologique, aucune. « Dans les deux cas, l'esprit fait la même chose : il prend l'objet en considération, consent à son existence, l'épouse en quelque sorte et dit : « ce sera ma chose »... Le reste est affaire à la nature, qui en certains cas effectue l'objet pensé,... en d'autres cas ne le fait point » (310). « *Bref, vouloir et croyance, en tant qu'ils désignent une*

relation entre les objets et le moi, sont deux noms pour exprimer un seul et même phénomène psychologique » (321).

c) Nous sommes bien près d'atteindre ici la racine commune des théories qui rattachent le jugement de réalité à la « croyance » et font de celle-ci une expression du sentiment ou du vouloir.

Aux termes de l'ancienne psychologie, tout *être* est porteur d'une double relation transcendantale : il est *vrai*, c'est-à-dire objet d'intellection ; il est *bon*, c'est-à-dire objet de tendance et mobile d'action. Plaçons maintenant cet *être* en face d'une intelligence particulière doublée d'une activité : il va se refléter dans l'intelligence et, du même coup, donner le branle à l'activité. Le problème est de savoir quand et par où s'imposera d'abord à cette intelligence la *réalité* de l'être qu'elle se représente. Autrement dit : l'être se « réalise-t-il » primitivement, pour l'esprit humain, dans l'ordre de la *vérité* ou dans l'ordre de la *finalité ?*

Du point de vue purement phénoméniste de l'École anglaise, les données du problème se réduisent, d'une part à un groupement de *représentations* associées — correspondant à la « vérité » de l'objet — et d'autre part à un ensemble corrélatif de *réactions motrices* — répondant à la « bonté » de l'objet. Mais prétendre tirer d'un simple jeu de représentations l'*affirmation absolue* d'une existence, c'est vouloir, selon le mot arabe, tirer de l'huile d'une pierre ; en effet, le concept et l'image sont par eux-mêmes indifférents à l'attribut de réalité, et, au point de vue exclusivement représentatif, au point de vue de la définition purement formelle, « le réel, comme dit Kant, ne contient rien de plus que le possible. » On conçoit donc que les psychologues dont nous parlons, ne trouvant point d'attache au jugement existentiel dans le domaine de la pure connaissance, réduite pour eux à des combinaisons d'images, aient été contraints de se rabattre sur les tendances et le vouloir. Et dans cette voie, pour rester fidèle jusqu'au bout au phénoménisme, il ne reste qu'une issue possible : l'identifi-

cation de la *croyance à la réalité* avec l'attribution d'une *valeur d'action* à certaines images mentales, c'est-à-dire un *pragmatisme* aigu et exclusif.

Mais cette identification répond-elle bien à notre expérience intime? Et le phénoménisme extrême que nous venons d'esquisser ne va-t-il pas, par sa franchise même, nous rejeter logiquement en arrière, jusqu'à un phénoménisme atténué et bâtard, qui évite prudemment de jeter une lumière trop crue sur le mécanisme de la « croyance »? Quand nous affirmons une existence, notre affirmation dépasse — à tort ou à raison — l'ordre du pur phénomène représentatif ou moteur; nous n'établissons pas une simple relation possible d'images et de mouvements, nous prétendons bien atteindre un « absolu », nous donner « quelque chose » qui ne soit identiquement ni la pure représentation que nous en avons, ni l'attitude que celle-ci a provoquée. Illusion, chimère, si l'on veut : il n'en faut pas moins expliquer la naissance de cette illusion et l'élaboration de cette chimère.

Et pourtant, si la réalité d'un objet ne s'affirme pas uniquement dans le règne de la volonté et des « fins », elle ne se pose pas uniquement non plus dans le règne de l'entendement et des « représentations ». La croyance ne peut donc être ni strictement intellectualiste, ni exclusivement volontariste : elle implique une représentation subie, mais elle implique aussi une réaction active.

Ici apparaît, nous semble-t-il, un des points faibles de la psychologie phénoméniste : elle a coupé le lien profond de la vérité et de la finalité; dès lors, avec les éléments réduits qu'elle se donne, elle échoue à refaire la synthèse de la croyance. Les pures représentations n'y suffisent pas, c'est entendu : on sent parfaitement que « croyance » dit « affirmation » et qu' « affirmation » dit « activité »; mais en fait d' « activités » on ne veut connaître que les réactions volontaires et motrices provoquées par le contenu muable des représentations. Malheureusement, ces réactions n'affirment que leur réalité subjective à elles-mêmes et leur connexion

avec certaines images. A quel endroit embrayer sur elles cette *affirmation de réalité absolue*, qui pourtant n'est point elle-même un phénomène négligeable?

En fait — nous le verrons mieux plus loin — chercher dans des volitions particulières le fondement ultime de l'affirmation de réalité, c'est méconnaître la seule *activité* qui puisse être le principe légitime de toute affirmation et de toute « croyance » (1) : entendons, le *dynamisme* même de l'esprit, sa « nature » auraient dit les Scolastiques. Car l'esprit n'est pas seulement une collection d'images associées, il n'est pas même seulement le substrat métaphysique — inerte et réceptif — de ces images, il est une « puissance active », une force polarisée vers quelque chose vers quoi elle aspire : le « vrai » est pour lui, non seulement une parure, mais plus rigoureusement encore un « mobile ». Mais n'anticipons pas. Reprenons le patient inventaire des pièces multiples que nous impose ici l'expérience. Peut-être leur trouverons-nous enfin une forme d'emboîtement.

d) Nous avons vu qu'un objet, pour nous paraître réel, doit présenter à nos yeux *un certain intérêt*. Admettons cette proposition sans chicane et enregistrons cette « condition » de notre croyance à la réalité.

Pour présenter un certain intérêt — et d'une manière générale pour nous paraître réel —, tout objet doit se rapporter de quelque façon à *notre* « *moi* » *empirique*, c'est-à-dire à cet ensemble coordonné de représentations, de sentiments et de tendances, qui crée à chacun sa physionomie propre. Enregistrons encore; car cette « condition » nouvelle, ne fût-elle pas un corollaire de la précédente, se trouverait par ailleurs être presque un fait d'observation.

Qui ne connaît l'impression d'étrangeté, d'irréalité, que nous éprouvons en face des objets les plus familiers, quand une forte préoccupation a momentanément déplacé l'axe de

(1) Toujours au sens étendu que les psychologues anglais donnent à ce mot.

notre personnalité psychologique? Nous faisons là, en miniature, une expérience de dissociation mentale. Accentuons le phénomène, laissons les groupes de représentations essaimer de notre système fondamental de conscience : à mesure que leurs associations avec le noyau central se relâcheront, ils perdront leur indice de réalité et tomberont même dans la subconscience. La séparation d'avec le « moi » est fatale aux représentations, aussi longtemps du moins qu'elles n'ont pas constitué, en se groupant à l'écart, un second « moi » psychologique, qui, chez le même sujet, vienne *alterner* avec le « moi » primitif.

Une troisième « condition » de cette perception du réel est impliquée dans les deux précédentes et semble d'ailleurs s'imposer d'elle-même : c'est que la représentation de l'objet soit autre chose qu'un froid reflet posé sur nos facultés cognitives, mais qu'elle ébranle en même temps *des émotions et des sentiments*.

Toute sensation est marquée d'un « ton affectif » : ce fait s'inscrit complaisamment sur les graphiques de laboratoire, et pour le recuser, il faudrait nier que les variations somatiques enregistrées ne soient le réactif naturel d'ébranlements affectifs. Mais le « ton affectif », le *Gefühlston*, n'escorte pas seulement la sensation : il s'attache à quelque degré à toute représentation qui surgit dans la conscience; toute image a quelque retentissement dans la sphère émotionnelle. A priori, il n'est point impossible qu'aux diverses intensités du *Gefühlston* ne correspondent des indices de réalité différents, et que l'impression d'irréalité d'une sensation ne provienne de la baisse du ton affectif de celle-ci. Cette hypothèse se conçoit d'autant mieux que nous ne possédons de sensations conscientes qu'engagées dans des perceptions plus complexes. Or, la remarque en a été faite souvent, une perception n'est point une assimilation brutale et adéquate d'un objet présent : elle se fonde sur l'appréhension d'un petit nombre seulement de données sensibles immédiates, qui, elles, font revivre tout un système d'impressions antérieurement acquises : cette compénétration

des éléments présents et passés affermit les maîtresses lignes de l'objet et en détermine l'identification. Une perception — dans un esprit déjà organisé par des expériences successives — suppose donc, entre autres opérations, la « reconnaissance » d'un bon nombre d'éléments déjà expérimentés. Et dès lors, une sensation qui se présenterait avec un « ton affectif » notablement affaibli, pourra n'être pas reconnue, ne point entrer dans la synthèse aperceptive et demeurer ainsi en dehors de la zone du réel. Ou bien il arrivera — comme dans le cas d'Alexandrine, étudié par M. Revault d'Allones (1), ou dans le cas de nombreux psychasthéniques — qu'un affaiblissement général de certaines réactions émotionnelles fondamentales amène une diminution universelle du « ton affectif » des représentations : celles-ci pourront alors s'associer correctement entre elles, et la perception sera suffisamment juste : mais elle laissera une impression d'irréel au malade, qui instinctivement compare ses perceptions présentes aux perceptions analogues dont il a fait jadis l'expérience, et oppose l'atonie désolante des premières aux remous émotionnels que provoquaient autrefois les secondes.

Une certaine intensité du « ton émotionnel » d'une représentation semble donc liée au sentiment de la *réalité* de celle-ci. Mais est-il légitime de transformer le « cum hoc » en « propter hoc » ? ou, en termes plus précis, pouvons-nous supposer que le jugement spontané de réalité, qui n'est point — nous l'avons vu — la résultante d'un emboîtement de pures représentations, soit plutôt la résultante de certaines consonances d'ordre affectif ?

Il faut bien l'avouer, cette supposition entraîne des difficultés inextricables.

Ou bien, comme semblent le faire les phénoménistes pragmatistes, on *identifie* la croyance à la réalité avec telles ou telles combinaisons caractéristiques de sentiments et de vouloirs : nous avons déjà écarté cette prétention.

(1) Revault d'Allones. *Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception de la durée,* Revue philos., déc. 1905, p. 592 sqq.

Mais on peut aussi considérer la croyance à la réalité, comme un produit synthétique *nouveau, résultant* primitivement de certaines combinaisons d'antécédents affectifs. Pour justifier cette affirmation il faudrait au moins pressentir, à l'analyse de l'esprit humain, la *loi fixe* — vraie loi naturelle — qui relie ces antécédents à leur conséquent ; il faudrait découvrir le surcroît d'intensité et la dose relative de complexité que doit présenter l'accompagnement affectif d'une présentation mentale pour investir celle-ci du caractère de réalité ; et eût-on fait cette détermination, que notre raison n'y trouverait point son compte, car elle se demanderait encore quel rapport foncier peut bien exister entre telle ou telle proportion précise d'intensité affective et l'affirmation d'une réalité ?

En fait, l'expérience ne présente rien qui fasse soupçonner la loi susdite. Beaucoup de ces menues sensations, qui remplissent nos journées, sont parfaitement perçues malgré la pauvreté de leur ton affectif : l'obtusion affective qu'engendre l'habitude peut certes s'accentuer jusqu'à faire tomber ces sensations en dessous du seuil de l'attention normale ; mais, aussi longtemps qu'elles émergent dans la conscience, elles sont d'emblée « réalisées ». Par contre, de simples représentations purement imaginaires nous émeuvent parfois violemment, sans que cette commotion fasse surgir en nous le sentiment de leur objectivité. On peut au moins conclure de là qu'il n'existe pas de proportion rigoureuse entre l'intensité du « ton affectif » d'une représentation et le caractère « réel » du contenu de celle-ci. Et puis, combien de fois une sensation peu en harmonie avec nos tendances ne parvient-elle pas, par l'évidence de « réalité » qu'elle nous impose, à briser l'armature affective dont elle nous trouve bardés et à modifier même le cours de nos sentiments ? Dira-t-on que cette sensation n'a de consistance et de réalité, et ne s'impose finalement, que par la vigueur originelle de son « ton affectif » ? N'est-ce pas au contraire son indubitable « réalité » qui lui permet de s'imposer *malgré* son « indice émotionnel » défavorable ?

A ce propos, il importe de bien remarquer que l'adaptation *affective*, exigée d'une représentation qui aspire au brevet de réalité, n'est point absolument de même nature que cette sorte d'adaptation *logique*, dont nous avons reconnu plus haut la nécessité. Une image qui refuse de s'emboîter dans nos synthèses rationnelles, ou bien modifie ces synthèses, ou bien se confine dans le monde « irréel » ; par contre, une représentation qui heurte nos tendances, qui froisse nos désirs les plus profonds, ne se trouve point éliminée par là seul : sa réalité peut subsister tout entière, malgré l'antagonisme affectif qu'elle a déchaîné. La contradiction logique tue le *réel*, l'antipathie le laisse subsister ou ne l'atteint qu'indirectement ou parfois même le renforce. L'unité de conscience nécessaire à la perception d'un objet sera donc plus rigoureuse dans l'ordre des représentations que dans l'ordre des tendances (1).

e) Pourtant, il ne faut pas perdre de vue le *rôle préparatoire* que les éléments émotionnels jouent d'ordinaire — sinon toujours — dans la perception du réel. Insistons-y un peu.

Le contenu d'une représentation, pour devenir le sujet d'un jugement de réalité, doit évidemment avoir pénétré d'abord dans la conscience claire, avoir été « aperçu » par le sujet connaissant. Quelle que soit la nature de cette *aperception*, un objet n'entre dans la conscience nette qu'en sollicitant l'*attention*. L'attention n'est pas à proprement parler, comme le voulait Kohn (2), la conscience même qu'on prend d'un objet, l'entrée de cet objet dans la conscience claire, bref le simple phénomène cognitif ; c'est plutôt, nous semble-t-il, la disposition générale, soit spontanée, soit provoquée, soit volontaire, qui permet au sujet con-

(1) On retrouverait pourtant la même exigence d'unité s'il s'agissait de la tendance foncière, « naturelle », et non plus seulement de tendances immédiates et partielles.

(2) *Zur Theorie der Aufmerksamkeit*, Halle, 1895. Cf. W. B. Pillsbury, *L'attention*, Paris, 1906, p. 204.

naissant de prendre et de garder conscience de sa représentation ; en d'autres termes, c'est l'*attitude totale* qui permet l'établissement et le maintien des conditions subjectives de la conscience prise d'un objet. En ce sens très étendu, tout objet conscient est à quelque degré objet d'attention et l'on pourrait dire, à la rigueur, avec Pillsbury (1), que « l'attention est la conscience vue sous un certain aspect ». Or si l'attention n'est pas, pour nous, la représentation consciente elle-même, mais la disposition subjective qui lui permet de se maintenir, fût-ce un instant, devant l'esprit, nous pourrons — ou même nous devrons — chercher l'origine de cette disposition dans la « nature active » du sujet connaissant, c'est-à-dire soit dans la volonté, soit dans le sentiment, soit dans les réactions motrices élémentaires. Une représentation ne posera, même une fraction de seconde, devant la conscience, que si les conditions psycho-physiologiques qui permettent ce phénomène sont maintenues pendant un temps équivalent : il s'est produit une *polarisation momentanée* qui répond à la notion d'attention élémentaire. Que cette tension psycho-physiologique encore obscure s'accentue et se précise en une tendance définie, une *émotion*, un *sentiment*, et la représentation qu'elle accompagne aura chance de se maintenir plus longtemps dans le champ de la conscience ; car une émotion ou un sentiment ne se laissent pas déplacer si rapidement, et communiquent à l'image qu'ils appuient quelque chose de leur « moment d'inertie ». Cette attention plus intense, due à l'éveil du sentiment, peut être renforcée encore par un *acte volontaire :* de quelque façon que l'on explique ce fait psychologique, il faut bien admettre l'influence du vouloir sur le maintien des représentations.

Nous pouvons donc souscrire dans une certaine mesure à toutes les théories qui mettent soit un élément moteur, soit une émotion inchoative, soit un sentiment, soit un

(1) *Op. cit.*, p. 263. Voir aussi : E. Dürr, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit*, Leipzig, 1907, pp. 148-170.

vouloir élémentaire, bref une certaine réaction active, à l'origine du phénomène de l'attention : pour autant que cela nous est actuellement nécessaire, nous nous appuyons aussi bien sur Wundt, sur Münsterberg et sur Stout que sur Bain, Ribot, Horwicz ou Stumpf. Car il nous suffit ici — et il semble que sur ce point l'accord existe, au fond, entre les écoles les plus opposées — il nous suffit que l'état d'attention implique, parmi ses conditions subjectives, l'éveil de certaines tendances organiques, et psychologiques. Or, la perception supposant l'attention, il est vraisemblable que la nécessité d'un « ton affectif » pour toute représentation qui aspire à se « réaliser », n'est souvent que *médiate* et correspond à une condition de l'attention beaucoup plus qu'à une condition de la perception elle-même.

D'ailleurs l'attention est un *acheminement direct* à la perception pleine, à l'hallucination, ou, d'une manière plus générale, à la croyance : elle réalise, suivant l'expression de Ribot (1), un « monoïdéisme relatif »; ou mieux, elle réalise, comme le montre Stout, une *unification* au moins momentanée de l'esprit par la prédominance d'un groupe mental ou, si l'on veut, par la constitution d'un « système aperceptif ». « Les éléments qui forment (?) l'activité d'un système mental sont à ce même moment dans l'impossibilité d'agir soit dans un autre système, soit séparément. Lorsque nous sommes occupés à écrire ou à parler d'un sujet sérieux, il ne nous vient pas à l'idée, à moins d'être d'invétérés faiseurs de calembours, de jouer sur les mots dont nous nous servons. Si nous sommes attentifs au jeu de billard, l'idée des billes ne nous fait pas penser au commerce de l'ivoire ou à l'esclavage en Afrique » (2). Mais cette « unité de l'esprit », réalisée à quelque degré dans le phénomène d'attention, est aussi la *seule condition subjective* que nous ayons vue accompagner *toujours* la perception vraie ou fausse du réel. Rien d'étonnant donc que l'on

(1) Th. Ribot, *Psychologie de l'attention*, 9e éd. Paris, 1905, p.. 125
(2) Pillsbury, *Op. cit.*, p. 183.

puisse, avec Ribot, échelonner les intensités d'attention en une série progressive dont le terme est l'hallucination franche ou la croyance absolue : plus « l'unité de l'esprit » se fait étroite, plus catégorique aussi se fait le jugement de réalité correspondant. Le groupe mental, d'abord simple objet d'attention, peut, lorsque celle-ci s'intensifie, devenir pseudo-hallucinatoire ou se transformer en idée fixe ; de l'idée fixe, « idée délirante avortée » (1), la distance n'est plus tellement grande jusqu'au délire proprement dit, qui achève d'accaparer et unifie obstinément l'activité mentale : et cette systématisation sans contrepoids se traduit par l'hallucination franche et la croyance morbidement tenace.

5. L'accentuation des conditions psychologiques créées par l'attention simple fait donc naître le sentiment de réalité et la croyance (2). Or ces conditions se résument dans une *synthèse plus étroite* des éléments qui couvrent actuellement le champ de la conscience. C'est donc à juste titre que M. Pierre Janet rattache la « fonction du réel » au « pouvoir de synthèse » du sujet connaissant. D'autre part, cette synthèse n'apparaissant guère possible que sur la base de certaines tendances émotionnelles, au moins inchoatives, il semble que M. Ribot et les psychologues anglais aient pareillement raison en soulignant le rôle du sentiment, au sens le plus large de ce mot, dans la croyance à la réalité.

Et nous voilà encore une fois en présence des éléments déjà rencontrés : une *certaine unité de l'esprit,* réalisée par la *coordination des représentations,* avec le *concours du sentiment.* Ces éléments, dans un esprit qui ne serait point vierge encore de toute impression psychologique, sont nécessaires à l'émergence d'un jugement de réalité : ils doivent donc entrer en ligne de compte dans tout essai d'explication de ce jugement. Mais supposer que ce jugement soit *primiti-*

(1) Th. Ribot, *Op. cit.,* p. 135.

(2) James va même jusqu'à identifier l'attention et la croyance. Cf. *Psychology*, II, p. 322, note.

vement et *de soi* la *résultante* d'une *certaine complexité* des combinaisons représentatives et d'une *certaine intensité* des sentiments excités par elles, c'est se heurter à toutes les difficultés que nous avons signalées à plusieurs reprises dans les pages précédentes : la loi stable que l'on postule est arbitraire et expérimentalement insaisissable.

IV

Le problème, tel que nous l'avons posé, paraît insoluble : ne serait-il pas insoluble précisément parce qu'il est mal posé ? Essayons d'en renverser les termes : au lieu de chercher comment le réel sortirait de l'irréel, l'affirmation du doute, l'objectif du subjectif, voyons s'il ne serait pas plus simple — et, pour tout dire, plus logique — de poser en fait primitif le *réel*, l'*affirmation* et l'*objectif* et de chercher comment ce fait se désagrège ou se dédouble en *irréel*, en *doute* et en *subjectif*. Nous retrouverions ainsi, avec un certain nombre de psychologues modernes et sous la poussée de l'expérience, le point de vue — très net, mais insuffisamment analysé — de l'ancienne psychologie thomiste.

1. W. James est ici notre allié : « A peine y aurait-il un homme du commun qui ne répondrait pas, si on l'interrogeait, que les choses se présentent à nous d'abord *comme des idées*, et que, si elles passent au rang de réalités, c'est que nous *leur adjoignons quelque chose*, c'est-à-dire l'attribut de *posséder une existence réelle en dehors de notre pensée*. » Et cette conception, dit James, aurait « envahi depuis longtemps la psychologie » et serait dans la tradition « *of Scholasticism* (?), *Kantism and Common-sense* » (1). Toutes réserves faites sur une affirmation aussi peu nuancée, nous souscrivons volontiers à ce qui suit. « On ne conteste pas » qu'il n'y ait une part de vérité dans « l'opinion orthodoxe et populaire » : « la distinction logique entre la pensée nue d'un objet et la croyance à la réalité de cet objet, répond

(1) W. James, *Psychology*, II, p. 318.

souvent, de fait, à une succession chronologique. Avoir l'idée de quelque chose n'est point toujours croire à ce quelque chose ; car souvent nous supposons d'abord et nous croyons ensuite. Et nous sommes parfaitement conscients de la succession de ces deux opérations mentales. Mais des cas de ce genre ne sont pas des cas *primitifs ;* car ils ne se présentent que dans des esprits entraînés dès longtemps au doute par les contradictions de l'expérience. *L'impulsion primitive est d'affirmer immédiatement la réalité de tout ce que l'on conçoit* » (1).

Ceux qui pensent, comme James, que c'est le doute et non pas l'affirmation qui demande à être justifié, peuvent, d'ailleurs, se réclamer d'illustres ancêtres (2). Nous n'en évoquerons qu'un seul, mentionné par le psychologue américain lui-même.

La proposition 17e de la 2e partie de l'Ethique de Spinoza se formule comme suit : « Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum *ut actu existens*, vel *ut sibi praesens contemplabitur,* donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat » (3). Et plus loin, dans le Scholium de la proposition 49e : « Si enim Mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, *eumdem sibi praesentem contemplaretur,* nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, *nisi* imaginatio equi alati juncta sit ideae, quae existentiam ejusdem equi tollit, vel quod percipit ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel ejusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eadem necessario dubitabit » (4). Quoi qu'il en soit des principes

(1) W. James, *Op. cit.,* II, pp. 318-319.

(2) Et il est remarquable qu'ils les trouveront parmi les philosophes qui échappèrent le plus complètement aux conséquences empiristes du nominalisme.

(3) B. de Spinoza, *Opera,* Recognoverunt Van Vloten et Land, Edit. altera, T. I. Hagae Comitum, 1895, p. 89.

(4) Spinoza, *Op, cit.,* p. 115.

plus profonds — et partiellement vrais seulement — sur lesquels Spinoza appuie sa remarque, il reste que, pour lui, *toute idée non contredite affirme la réalité de son contenu :* le doute est secondaire, il résulte d'une « inadéquation », constatée dans l'idée et forçant à en disjoindre, au moins hypothétiquement, l'attribut d'existence. Or cette « inadéquation » — nous le redirons plus loin — n'est constatable que dans une « multiplicité », qui vient briser la cohérence de l'esprit et inhiber l'acte propre de celui-ci : l'affirmation absolue de l'*être*.

C'est exactement ce qui se trouve exprimé, d'un point de vue strictement psychologique, chez W. James : « Tout objet non contredit est, *ipso facto,* cru et posé comme réalité absolue » (1).

Il est vrai que cette tendance foncière et primitive de l'esprit à « réaliser », à « objectiver », se trouve assez tôt masquée chez l'homme par la complexité croissante des éléments qui influencent la perception. Pour retrouver dans toute sa simplicité, l'attitude spontanée de l'esprit devant une représentation, il faudrait remonter à l'éveil même de la conscience de chaque homme, analyser cette phase amorphe dont parle Baldwin, où le « moi » conscient commence à peine à se dégager dans la masse des objets indistinctement extériorisés. « Il doit en être de la conscience naissante, écrit Höffding, comme de celle du rêve ; tout ce qui s'offre est pris d'abord comme argent comptant et il n'y a encore aucune raison de disposer le contenu de la conscience en deux sphères différentes : d'un côté le monde du possible et de la fantaisie, de l'autre celui de la réalité et de la perception ; on ne découvre, au contraire, cette opposition que par une série d'expériences en grande partie amères. Nous devons nous heurter encore souvent à la réalité jusqu'à ce que ses limites nous deviennent évidentes » (2). « Tant s'en faut, déclare W. James, que notre

(1) W. James, *Op. cit.,* II, p. 289.

(2) Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience,* Trad. Poitevin, Paris, 1900, p. 168.

manière primitive de sentir les choses soit de les sentir comme subjectives ou mentales, que c'est exactement le contraire qui semble vrai. Notre mode de conscience le plus primitif, le plus instinctif, le moins évolué, est le mode objectif : seul le développement de la réflexion nous rend capables de concevoir un monde intérieur » (1). « Il est sûr que subjectivité et intériorité sont les notions acquises *le plus tard* par l'esprit humain » (2).

Comme le dit A. Riehl (3), au lieu de partir d'une pure « subjectivité » pour découvrir comment on pourrait bien passer à une « objectivité », il vaudrait mieux prendre appui sur cette donnée d'expérience qu'est l'objectivité *immédiate* de la sensation et chercher ensuite les conditions dans lesquelles cette objectivité, primitivement donnée, résiste ou non au contrôle de la raison.

2. Notre problème, ainsi transformé, nous met donc en présence de la question suivante : Comment naissent le doute et la distinction des perceptions d'avec les représentations libres?

Mais cette question ne nous trouve plus désarmés, comme tantôt la question inverse, car nous tenons *un principe de solution* dans une des *lois fondamentales de l'esprit*, je veux dire dans l'impossibilité pour celui-ci de s'accommoder d'une contradiction logique ou même de se reposer en toute sécurité en face d'une possibilité de contradiction. La contradiction, qui surgit, *élimine* un de ses deux termes ou plutôt le *transpose ;* la simple menace d'une contradiction *suspend* le mouvement d'adhésion naturel de l'esprit. Tel est le principe très simple de la *négation,* de la *distinction,* et du *doute :* il est traditionnel et c'est lui, encore, qu'implique ce théorème de W. James : « Toute la distinction du réel et de l'irréel, toute la psychologie de la croyance, de la négation

(1) W. James, *Op. cit.,* II, p. 32.
(2) W. James, *Op. cit.,* II, p. 43.
(3) *Der philosophische Kritizismus,* 1e Auflage, Leipzig, II Bd., 2, p. 64.

et du doute est donc fondée sur deux faits mentaux : premièrement, sur notre aptitude à penser de différentes manières le même objet, et secondement sur le pouvoir que nous avons alors de faire choix entre ces manières pour adhérer à l'une et rejeter l'autre » (1).

L'enfant, qui d'abord réagit sans défiance au contenu de chaque représentation, apprend bientôt à ses dépens que toute association n'est point stable ni toute séquence invariable. Tel caractère — par exemple la couleur blanche — qui affleure dans la mémoire, associé à des images tactiles et à une saveur sucrée, s'impose d'abord sans contrepoids à l'esprit du petiot et déclanche son activité ; mais aussitôt l'objet présumé se dérobe aux efforts de préhension, ou du moins apparaît insipide : l'association primitive est brisée, ou bien elle commence à s'étager en plusieurs plans. Dans cette déception « *le premier fondement de l'opposition entre le possible et le réel est posé.* C'est alors seulement que les *représentations libres* commencent à s'opposer nettement à la sensation et à la perception : elles prennent le caractère d'une chose qui ne possède aucune valeur pratique directe, et perdent la tendance au mouvement qui leur était associée, et avec laquelle leur caractère de réalité était en si étroite connexion. L'exubérante mobilité du début est désormais interrompue... Un certain doute, une certaine inquiétude se font sentir, l'état n'est plus aussi net ni aussi homogène qu'au début » (2).

A mesure que les expériences se multiplient et que l'esprit se complique, certaines associations se heurtent donc à la contradiction et se trouvent ainsi éliminées de la zone du réel ; d'autres persistent non contredites. Celles-ci, comme il est naturel, sont de plus en plus érigées en « patrons » des perceptions futures et en « prototypes » de réalité ; car l'intrusion des éléments de mémoire dans la perception va

(1) W. James, *Op. cit.*, II, p. 290. Nous rappelons les réserves faites plus haut sur la conception pragmatiste du jugement existentiel chez W. James.

(2) Höffding, *Op. cit.*, p. 171.

grandissant (cf. p. 86), et l'on conçoit la difficulté que doit surmonter une sensation discordante, pour se faire accepter en rupture des cadres établis. Les exigences de coordination, de synthèse, se haussent avec la multiplicité croissante des éléments psychologiques ; pourtant cette « synthèse » complexe ne *crée* pas le jugement de réalité : elle écarte seulement les contradictions qui empêcheraient ce jugement de se produire.

Mais le conflit des représentations n'est pas le seul agent d'élimination qui opère dans un esprit déjà « compliqué » par la vie. Nous avons vu le rôle que tiennent ici les éléments affectifs (cf. pp. 110 et suiv.) : ils peuvent faire méconnaître une représentation déjà formée, empêcher une association de se nouer, faire avorter une image avant même qu'elle surgisse dans la conscience claire, bref, ils peuvent soit supprimer virtuellement une représentation, soit la reléguer dans l'irréel.

3. Par contre, il arrivera — secondairement, sans doute, et sur la base d'expériences antérieures — que les sentiments jouent le rôle inverse et prennent l'influence prépondérante, sinon exclusive, dans la *réalisation* d'une image ou d'une idée trop faible ou trop peu cohérente pour s'imposer seule. On doit ici se rappeler — et nous attirons l'attention sur ce fait, susceptible de plus d'une application à la psychologie des mystiques — l'importance que peut avoir le sentiment dans les associations mentales. L'étude des phénomènes de « mémoire affective » (1) nous paraît avoir mis en lumière — ce qu'on pouvait d'ailleurs pressentir — la possibilité, pour un état émotionnel, de se dégager jusqu'à un certain point de la représentation qui l'avait provoqué et d'intervenir comme terme indépendant

(1) On a désigné par cette expression la *reviviscence d'un état émotionnel déjà éprouvé*, sans reviviscence, au moins proportionnée, des antécédents représentatifs qui l'avaient jadis provoqué.

dans les rapports d'association (1). Qu'arrive-t-il, en fait ? C'est que les perceptions dont la réalité fait le moins de doute pour nous, se sont trouvées très régulièrement accompagnées d'une somme d'impressions émotives assez vagues, variables d'ailleurs d'après les individus, mais dont la totalité revêt pour chacun une certaine physionomie reconnaissable. D'autre part, depuis le moment où le choc de la contradiction logique a fait surgir dans notre esprit les notions d'irréel et de subjectif, nous possédons des éléments conceptuels suffisamment distincts qui répondent aux notions d'objet et de réalité. Ces derniers concepts ont pu contracter une association étroite avec le complexe émotionnel qui a coutume d'escorter nos perceptions les plus indiscutées. Il arrivera donc facilement que cet état émotionnel, se réveillant en connexion purement accidentelle avec une idée ou une représentation quelconque, tende à investir celle-ci de l'attribut de réalité qu'il traîne après lui : que l'esprit soit dépourvu à ce moment de moyens de critique, et l'association nouée, sur base affective, entre la représentation actuelle et la notion de réalité suffira à entraîner le jugement correspondant.

Pour nous résumer en deux mots, nous concéderons que les jugements de réalité et d'irréalité, d'objectivité et de subjectivité, bien que *primitivement* liés à d'autres conditions d'émergence, peuvent apparaître *secondairement* comme le contre-coup, dans l'entendement, soit d'associations purement représentatives, soit d'associations à base émotionnelle.

Chez l'adulte normal la perception ou la croyance ne se dégagent jamais complètement des influences secondaires que nous venons d'indiquer. Est-ce à dire pourtant que le

(1) Fouillée, dans sa *Psychologie des Idées-forces* attribue au sentiment un rôle important dans les associations d'idées : « L'association des idées présuppose celle des émotions, et sous celle des émotions celle des impulsions. » « Les idées ne s'enchaînent pas seulement par des rapports tout mécaniques et logiques », mais aussi « par un rapport d'adaptation à nos sentiments. » (t. I, pp. 221 sqq.)

« mode primitif » n'y soit absolument plus décelable? Loin de là. Laissons les cas pathologiques, auxquels nous avons déjà fait appel, par exemple, le cas du délire non systématisé et des hallucinations incohérentes. Il reste que, dans la vie quotidienne, une infinité d'impressions sensibles plus ou moins indifférentes nous apparaissent réelles et objectives par le seul fait qu'elles se présentent sans heurt et sans contradiction, et beaucoup moins, ou même pas du tout, par leur coordination *positive* à une synthèse spéculative ou émotionnelle. Dans l'édifice mental, que nous réédifions à chaque instant, bien des moellons sont, pratiquement, indifférents et interchangeables : il n'importe pas beaucoup à notre synthèse mentale que tel détail soit ou non remplacé par tel autre. Et ceci explique, nous semble-t-il, la présence de nombreux éléments hallucinatoires (cf. p. 85) dans nos perceptions complexes : ils surgissent dans la conscience sans être postulés rigoureusement par la synthèse en voie de se faire : mais ils y occupent pacifiquement une place normale et effacée; et cette circonstance suffit pour les rendre bénéficiaires de cette tendance « réalisante », qui est le mouvement naturel de l'esprit.

D'ailleurs, à y regarder de près, les modes *secondaires* de « réalisation », signalés à la page précédente, se fondent eux-mêmes sur notre tendance foncière à « poser dans le réel », à « affirmer » sans distinctions, tout contenu de représentation qui n'est mis en doute ni affectivement, si l'on peut dire, ni logiquement. Si rien n'y fait obstacle, l'attribut de « réalité » vient immanquablement s'adjoindre, dans le jugement, à l'objet auquel le simple jeu des représentations l'a préalablement associé. On pourrait analyser davantage cette attitude mentale. Mais il nous suffit. Ici encore, l'esprit humain suit simplement sa pente innée...

V

Le point de vue que nous venons d'indiquer n'a pas seulement l'avantage de grouper les faits d'observation sans

postuler autre chose que des lois primordiales de l'esprit, il s'harmonise encore en perfection avec les principes d'une psychologie plus générale. On nous permettra ici d'être bref et d'espérer que le lecteur nous comprendra à demi-mot.

Le sentiment empirique de présence, la perception d'une réalité spatialisée, est un cas particulier d'*intuition* — le seul cas d'ailleurs que nous possédions dans notre expérience ordinaire.

L'intuition — définie d'une manière absolument générale — est l'assimilation directe d'une faculté connaissante avec son objet. Toute connaissance est en quelque façon une assimilation : l'intuition est une « information » immédiate, sans intermédiaire objectivement interposé ; c'est l'acte par lequel la faculté connaissante se modèle, non pas sur une similitude abstraite de l'objet, mais sur l'objet lui-même ; c'est, si l'on veut, la coïncidence stricte, la ligne de contact commune du sujet connaissant et de l'objet, leur compénétration aussi intime qu'elle est possible sans supprimer leur individualité respective.

On peut dire que toute faculté connaissante est naturellement intuitive, c'est-à-dire que son mouvement propre, son acte, va de soi à l'objet même. Mais il y a intuition et intuition. Si l'on morcelle le pouvoir un et total de « connaître » en facultés partielles, en pouvoirs cognitifs limités — et, en psychologie humaine, force est bien de se résigner à ce morcelage — le concept supérieur d'intuition, qui exprime l'idéal achevé de la connaissance comme telle, devra subir lui aussi, pour s'appliquer encore aux actes partiels, des dégradations et des restrictions : enserré dans des déterminations contingentes, il se muera en une série d'expressions diminuées et analogiques de lui-même. Un mode inférieur de connaissance ne pourra pas être *intuitif* au même titre qu'une connaissance plus parfaite.

Au bas de l'échelle des connaissances, se développe l'*intuition sensible*. Si l'on entend par là une opération exclusive de la sensibilité, elle n'implique qu'une assimilation très imparfaite du sujet et de l'objet. Le sujet en tant que

sensitif et l'objet en tant que sensible sont quantitatifs et étendus : ils resteront spatialement extérieurs l'un à l'autre. Puis, le terme atteint par la sensibilité n'étant point l'*être en soi* des choses ou des qualités de ces choses, mais uniquement l'aspect relatif et phénoménal de ces qualités, l'assimilation active qu'est la connaissance ne portera pas ici, à proprement parler, sur un *objet* en tant qu'objet — ce qui ferait du « sens » une faculté métaphysique — mais sur quelque chose qui tient à la fois de l'objet et du sujet. Les Scolastiques disaient que l'être d'une chose, l'objet proprement dit, n'est qu'un « sensibile per accidens », c'est-à-dire est atteint par une faculté autre que le sens, mais coordonnée aux opérations de celui-ci. *Être*, *objet*, *sujet* étant des notions totalement étrangères à la sensibilité, l'intuition sensible ne sera donc autre chose — dans l'ordre de la connaissance — que la coïncidence même du sens et de l'objet extérieur en une « configuration » coétendue à l'un et à l'autre. De la sorte la connaissance sensible met réellement le sujet au contact de son objet, « terminatur ad objectum » : ce rectangle blanc, sur lequel court ma plume, c'est, *au point de vue cognitif*, tout à la fois le contenu de ma sensation et l'extérieur de ma feuille de papier : point d'intermédiaire interposé. Mais puisque le « sens » laissé à lui-même n'atteint des choses que cette configuration, ce modelage, qui leur est commun avec lui, son acte propre ne changera pas, qu'il subsiste ou non un objet en soi, réel et distinct, sur la face externe de ce modelage : les scolastiques ont admis depuis longtemps que ce modelage de la faculté sensible peut persister après disparition de l'objet extérieur, ou même, exceptionnellement, résulter de l'action équivalente d'autres causes.

Le sens met le sujet *en contact avec du réel* mais *ne discerne pas, par soi-même, le réel*. La critique de la donnée sensible et la perception proprement dite du réel ressortissent à une faculté supérieure, la faculté de l'« être », l'*intelligence*. Or l'exercice purement psychologique de cette faculté chez l'homme offre un spectacle de prime abord

déroutant. La matière prochaine sur laquelle s'exerce l'activité intellectuelle est constituée tout entière par les données de la sensibilité, par des éléments essentiellement relatifs donc; d'autre part, l'acte intellectuel est une affirmation absolue de quelque chose qui dépasse le phénomène sensible; mais ce quelque chose n'est affirmé qu'*en fonction* du phénomène sensible, n'est atteint par l'intelligence que *dans* ce phenomène sensible. L'acte intellectuel, considéré précisivement et selon les conditions présentes de son exercice, est donc constructif, synthétique, mais non *pas strictement intuitif* : il réédifie, sur la face interne du modelé phénoménal, l'unité supra-phénoménale qui en est le soutien externe et objectif; en d'autres termes il retrouve, dans l'apparence sensible, l'*être* absolu de l'objet qui la sous-tend (1).

Telle est la réaction spontanée de l'intelligence humaine sur la donnée sensible : le premier mouvement intellectuel est une affirmation inconditionnée d'*être,* un *jugement de réalité* au sens illimité du mot. A l'unité encore multiple de l'espace et du temps, dans laquelle s'étaient rencontrés l'objet et le sens, l'intelligence superpose, sans restriction et sans défiance, l'unité transcendantale de l'être ; une fois déclanchée par le signe phénoménal, d'emblée elle va jusqu'au bout de sa course et affirme implicitement, sous les espèces des données partielles, cet « Absolu », cette « Unité saturante » qui est à la fois son mobile et sa fin. Mais il en est de l'intelligence comme de l'enfant dont la conscience vient à peine de s'éveiller : elle doit apprendre, à l'école des désillusions successives, l'art de douter et de ménager ses adhésions. Elle doit apprendre que l'affirmation

(1) S. Thomas d'Aquin répète à satiété que nous ne pouvons connaître les « quiddités intelligibles » que « in phantasmatibus », « convertendo nos ad phantasmata. » Mais le « phantasma », comme tel, ne représente encore, dans le sujet connaissant, que l'*exigence* prochaine d'une « quiddité » déterminée *(phantasma est intelligibile in potentia),* exigence qui doit être satisfaite, *actuée,* par l'activité spontanée de l'intellect *(phantasma fit intelligibile in actu sub influxu intellectus agentis).*

d'*être*, qui exprime son mouvement interne, dépasse infiniment en portée le fragment de réalité accroché aux présentations sensibles isolées.

Nous avons dit comment se fait cette éducation du pouvoir d'affirmer ; elle repose tout entière sur ces deux lois fondamentales de la pensée : le mouvement primitif et naturel de l'esprit est d'affirmer l'être ; — ce mouvement est arrêté net par la contradiction logique et suspendu par la possibilité entrevue de la contradiction.

Si l'on voulait chercher la raison profonde de ces lois, peut-être trouverait-on ceci : que l'intelligence humaine n'est pas un simple miroir reflétant passivement les objets qui passent à sa portée, mais une activité, orientée dans son fond le plus intime vers un terme bien défini, le seul qui puisse l'absorber complètement, vers l'Être absolu, le Vrai et le Bien absolu. L'Absolu a mis sa marque sur la tendance foncière de notre intelligence ; aussi bien cette tendance dépasse-t-elle constamment les intellections particulières : l'esprit, par son dynamisme interne, est chassé d'intellection en intellection, d'objet en objet ; mais tant qu'il gravite dans la sphère du fini, en vain s'efforce-t-il de s'égaler à son mouvement interne, de se reposer dans la plénitude de son acte, d'affirmer l'*être*, par identité, purement et intégralement. Et cette dénivellation, cette disproportion de la tendance anticipatrice et de l'objet actuel est la condition même du *raisonnement*, le stimulant de cette « curiosité » toujours insatisfaite, dans laquelle les anciens Scolastiques avaient bien remarqué le principe de toute spéculation.

L'esprit humain est donc *une faculté en quête de son intuition*, c'est-à-dire de l'assimilation avec l'*être*, avec l'être pur et simple, souverainement *un*, sans restriction, sans distinction d'essence et d'existence, de possible et de réel (1).

(1) Ceci, avec toutes les conséquences qui en découlent, est l'enseignement authentique de S. Thomas. (Cf. par ex. *Summa contra Gentiles* lib. III, cap. 37 ad 63). Les chapitres 37 à 40, 50 à 53 sont particulièrement significatifs au point de vue qui nous occupe. Si leur inter-

Mais ici-bas, au lieu de l'*Un*, il rencontre le *multiple*, le *fragmentaire*.. Or, dans l'ordre de la vérité, la multiplicité non réduite des objets suspend l'affirmation et engendre le doute, de même que, dans l'ordre du vouloir, la multiplicité non réduite des fins engendre l'indifférence et suspend l'action. Devant un objet unique, dont rien ne manifesterait la finitude et la multiplicité au moins potentielle, l'intelligence, nous l'avons dit, ne pourrait qu'émettre une affirmation absolue de réalité, où se confondraient l'objet « implicite » infini et l'objet « explicite » particulier ; mais qu'apparaisse la multiplicité, il faudra bien d'abord la réduire pour pouvoir en affirmer les éléments ; et si la réduction d'éléments divers ne se fait que par coordination, ceux-ci ne participeront de la réalité affirmée *que dans la mesure* où ils participent à la totalité unifiée dont ils font partie. L'affirmation de réalité n'est donc autre chose que l'expression de la tendance foncière de l'esprit à s'unifier dans et avec l'Absolu : cette affirmation n'aurait sa pleine valeur objective qu'en devenant intuition directe de l'Absolu ; elle garde cependant une valeur diminuée et analogique dans son application à tout objet qui met en branle l'activité de l'esprit et qui se laisse coordonner à la totalité des objets déjà affirmés : les objets sont réels de la façon et dans la mesure où ils convergent vers l'unité *totale* de l'esprit, ou plutôt, les objets ne sont irréels que de la façon et dans la mesure où ils en divergent.

---

prétation laissait quelque doute en l'esprit, nous renverrions au Commentaire de François de Ferrare (S. Thomae Aquin, Doct. ang., O. P. *De veritate cathol. fidei contra gentiles, cum commentariis* Fris Francisci de Sylvestris, Ferrariensis, Parisiis 1643). Nous jugeons superflu d'accumuler ici les références, d'autant plus que la nature dynamique de l'intellection dans la philosophie thomiste a été mise en brillante lumière dans un livre récent, auquel nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer nos lecteurs : P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908. (Une prompte réédition de cette œuvre capitale du regretté P. Rousselot est vivement et universellement désirée: *Note ajoutée.)*

Nous avons dit plus haut — et il est peut-être bon de le rappeler ici — que le phénoménisme, méconnaissant la nature active de l'esprit et sa « polarisation » transcendante, échoue à faire la synthèse de la « croyance » au réel. Mieux inspirée fut la psychologie thomiste, en cherchant au fond même de l'esprit l'élément actif essentiel à cette « croyance ».

Il nous reste maintenant, pour achever cette étude, à esquisser quelques applications des remarques qui précèdent à *l'expérience mystique*.

DEUXIÈME PARTIE

APPLICATIONS

A LA CONNAISSANCE MYSTIQUE.

I

Pour un observateur superficiel, l'état mystique est un protée aux formes multiples et fuyantes, à peine reliées entre elles par je ne sais quel ton indécis de religiosité pathologique. Encore, parmi les manifestations de cet état, la vue un peu courte de pamphlétaires, de médecins grossement psychologues ou de dévots moins éclairés, n'a-t-elle su discerner trop souvent que les phénomènes somatiques, les bizarreries pieuses et le gros merveilleux. Grâce à Dieu, l'accord semble fait, aujourd'hui, entre les chercheurs sérieux, pour distinguer soigneusement, au sein du mysticisme, l'essentiel de l'accessoire. Et dans le tracé même — si délicat — de cette frontière, les auteurs de tendances les plus diverses viennent à se rencontrer à peu près.

Qu'on en juge par les deux ou trois exemples suivants.

Le P. Poulain — en un livre très documenté, mais qui n'a point pour but la critique psychologique du mysticisme — dit des « états mystiques » que « leur vraie différence avec les recueillements de l'oraison ordinaire, c'est que, dans l'état mystique, Dieu ne se contente plus de nous aider à penser à lui et à nous souvenir de sa présence, mais qu'il nous donne *de cette présence une connaissance intellec-*

tuelle expérimentale (1). » Voilà bien le phénomène mystique fondamental : le sentiment direct de la présence de Dieu, ou même l'*intuition de Dieu présent*. Le reste : extase physique, suspension des sens, visions sensibles ou imaginaires, paroles intérieures, lévitations, prodiges, claire-vue, etc... sont de purs accessoires, qui peuvent ou non accompagner l'état fondamental et dont la cause immédiate peut être diverse.

Même départ judicieux chez M. Boutroux : « Le phénomène essentiel du mysticisme est ce qu'on appelle l'extase, un état dans lequel, toute communication étant rompue avec le monde extérieur (2), l'âme a le *sentiment qu'elle communique avec un objet interne qui est l'être infini, Dieu* (3). »

Tel est aussi le point de vue de W. James. Ces phénomènes, écrit-il — visions, automatisme verbal et graphomoteur, lévitation, stigmatisation, guérisons, etc... — « ces phénomènes, que les mystiques ont souvent présentés (ou qu'on leur attribue), n'ont pas essentiellement de signification mystique, car ils peuvent naître sans la conscience d'une illumination quelconque, chez des personnes de tempérament peu mystique. La *conscience d'une illumination* est pour nous *la marque essentielle* des états mystiques (4). »

Il serait facile de multiplier ces citations, facile encore, plus instructif, mais, ici, trop long d'en appeler au témoignage concordant des mystiques eux-mêmes. Nous sommes donc fondé, dans l'esquisse rapide que nous allons faire de quelques états mystiques, à prendre comme centre de per-

---

(1) A. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique.* 5e édit. Paris, 1906, p. 66. (En 1922, a paru la 10e édition, avec une Introduction du R. P. J. V. Bainvel).

(2) Nous ne voudrions pas identifier l'état mystique, même à son degré supérieur, avec l'extase définie en un sens aussi restreint. Plusieurs mystiques prétendent réaliser la communication mystique sans rompre la communication avec le dehors.

(3) E. Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, Paris, 1902, p. 6.

(4) W. James, *The varieties of religious experience,* London, 1904, p. 408, Note 2.

spective le point culminant de ces états, c'est-à-dire *le sentiment de la présence immédiate d'un être transcendant.*

II

Entre ce point culminant — spécifiquement mystique — et la connaissance ordinaire, s'intercale une gamme d'états intermédiaires fort semblables à plusieurs des phénomènes psychologiques déjà signalés dans ces pages.

1. Ce sont d'abord les visions sensibles, corporelles, dont le mécanisme psychologique rentre nécessairement dans les cadres soit de la sensation soit de l'hallucination. La controverse ne saurait porter que sur la nature du déterminant objectif de ces visions ; car quelle que soit leur cause, l'action — médiate ou immédiate — de cette cause n'atteint le sujet sensible que par modification de ses organes périphériques ou par modification directe des organes centraux qui président à la sensibilité. S. Thomas admettait déjà que les visions sensibles pouvaient résulter soit de la présence véritable de l'objet correspondant, soit de l'altération des facultés sensibles sans présence de l'objet (1). Au point de vue psychologique, impossible de demander plus de latitude.

Ces visions ont leur pendant, en pathologie mentale, dans les hallucinations purement morbides. Elles rappellent plus encore peut-être certaines de ces hallucinations télépathiques relatées dans le recueil bien connu de Gurney, Myers et Podmore, *Phantasms of the Living,* car celles-ci trahissent souvent une sorte de finalité, ou du moins ne semblent pas surgir aussi arbitrairement que les hallucinations des malades. Mais nous n'insistons pas sur cette première catégorie de faits, car le sentiment de présence qui les accompagne n'a rien de plus mystérieux dans les visions sensibles mystiques que dans les hallucinations profanes ou les sensations.

(1) *Summa theol.* III, q. 76, a. 8.

2. Volontiers nous dirions la même chose des visions imaginaires au cours desquelles le mystique contemple l'image nettement spatialisée d'un objet, d'une personne, d'une scène naturelle ou symbolique, mais sans croire à la réalité actuelle des objets représentés. Beaucoup de pieuses personnes furent favorisées de la vue panoramique très vivante d'épisodes de la Passion (1), ou bien perçurent, dans une imagerie symbolique, certains mystères, comme la Ste Trinité, la béatitude du Ciel, etc. Parfois, il se fait une sorte d'oscillation de la vision imaginaire à la vision sensible. « En certaines circonstances, écrit Ste Thérèse, ce que je voyais ne me semblait être qu'une image ; mais en beaucoup d'autres il m'était évident que c'était Jésus-Christ lui-même. Cela dépendait du degré de clarté dans lequel il daignait se montrer à moi. Quelquefois, quand cette clarté était moins vive, il me semblait que ce que je voyais n'était qu'une image, mais une image très différente des portraits les plus achevés. En effet, si ce que je voyais était une image, c'était une image vivante et non pas morte (2). » Nous prions qu'on veuille se reporter au cas de ce peintre anglais, que nous avons relaté d'après Taine (ci-dessus p. 83) : la pseudo-hallucination y alterne avec l'hallucination franche, absolument comme la vision sensible et directe alterne ici, chez Ste Thérèse, avec la vision imaginaire (3). Le « Census of hallucinations (4) » et

(1) Ces visions manquent de concordance entre elles et portent la marque de la psychologie personnelle du mystique qui les subit. Elles sont des stimulants de la piété, mais nullement des leçons d'histoire. Cf. Poulain S. J. *Op. cit.*, p. 323.

(2) *Œuvres de Ste Thérèse,* Trad. Bouix, Paris, 1852, T. I. *Vie,* ch. 28, p. 374.

(3) En soulignant cette analogie de « mécanisme », nous n'avons aucunement l'arrière-pensée d'*assimiler* les deux cas au point de vue même de leur seul contenu psychologique. Nous venons de relire ce chapitre XXVIII de l'Autobiographie de Ste Thérèse, et nous devons avouer que la vision qu'elle y relate dépasse infiniment en richesse tous les cas analogues que nous avons rencontrés dans l'ordre profane. Et encore, sommes-nous réduits à en juger sur quelques mots de description.

(4) Proceed. Soc. psych. Res. Vol. X.

les « Phantasms of the Living » (1) pourraient encore nous fournir bien des exemples de pseudo-hallucinations très analogues aux visions imaginaires des mystiques. Mais il serait inutile de nous attarder à cette comparaison, car — quelle que soit leur cause — le mécanisme psychologique de ces visions imaginaires n'offre rien qui les distingue foncièrement des pseudo-hallucinations avec ou sans spatialisation précise de l'image.

3. D'ailleurs, les visions imaginaires et les pseudo-hallucinations sont moins des cas de « présence » réelle que des cas d'extériorisation spatiale et de localisation d'une représentation interne, ou, si l'on veut, des cas de *présence irréelle*. Leur intérêt, à notre point de vue, réside surtout dans une particularité qu'ils mettent en lumière, savoir *qu'une localisation spatiale très précise peut accompagner les représentations les plus maigres ou les plus imprécises du monde.* On s'en convaincra en parcourant les deux ou trois exemples suivants.

Voici d'abord un cas d'hallucination télépathique, dont le mécanisme hallucinatoire nous importe seul. « Le 22 octobre au soir, j'allai me coucher comme d'habitude dans la petite tourelle du château de Carqueiranne... Il était environ onze heures... Au bout d'un certain temps que je ne puis préciser, je me suis sentie éveillée par quelque chose qui était près de moi, comme penché sur moi. Alors, j'ai pensé d'abord que quelqu'un venait me faire peur ; j'ai dit plusieurs fois : Qui est là ? qui est là ? — Mais pas de réponse, et pas de mouvement. C'était, à ce qu'il me semble, une figure absolument noire ; mais sans que je puisse rien affirmer, quant à la forme, sinon que c'était une figure me regardant. Alors je commençai à avoir peur, et m'asseyant sur mon lit, j'ai repoussé avec mon bras droit cette figure qui semblait penchée sur moi. Mais je n'ai rien

(1) Voir l'abrégé français : Gurney, Myers et Podmore. *Les Hallucinations télépathiques*, Trad. Marillier, Paris, 4e éd. 1905.

senti et la forme m'a semblé disparaître... Je suis sûre que j'étais alors éveillée (1). » Cette hallucination coïncidait avec un décès : n'était cette particularité, on pourrait dire que des faits de ce genre sont presque banals. Ils montrent l'association d'un sentiment de présence intense et net avec une image aux traits extrêmement confus ; dans la relation qui vient d'être citée, on remarquera de plus que le « regard » fixé par l'apparition sur la personne hallucinée, ne correspond point, semble-t-il, à un détail hallucinatoire visuel, mais à l'interprétation d'un état émotionnel de cette personne.

W. James, en 1902, se déclarait embarrassé d'expliquer le cas suivant au moyen des seules lois énoncées dans ses *Principles of Psychology*. Un Mr P., absolument aveugle depuis l'âge de deux ans, a souvent éprouvé, tandis qu'il était assis à son piano, l'impression qu'un personnage, qu'il reconnaissait être un ami défunt, pénétrait dans la place en se glissant par-dessous la porte, se traînait vers le sofa et s'y étendait. Une parole ou un mouvement de Mr P. faisait se dissiper l'apparition ; il attribuait d'ailleurs tout le phénomène à son état de fatigue nerveuse joint à l'action du thé un peu fort qu'il avait coutume de prendre. Mais une circonstance curieuse qui frappa Mr P., c'est que lui, que sa cécité complète réduisait à l'usage des seules images tactiles, auditives et olfacto-gustatives, se rendait compte très exactement de la présence et de la forme du personnage fantomatique, sans aucune participation appréciable de ces menues impressions du tact et de l'ouïe qui suffisent souvent à avertir un aveugle de la présence d'un objet. « L'examen détaillé de Mr P., ajoute W. James, ne me permit de découvrir aucune trace d'imagination visuelle impliquée dans le phénomène. Il semble y avoir plutôt ici quelque chose comme une *conception* mentale d'une grande intensité d'expression, une *conception* à laquelle le sentiment de *réalité présente* se serait associé (2). » Ce cas, si nous en

(1) Ann. des sc. psych., 1891, n° 1, Documents originaux, p. 39.
(2) W. James, *Psychology*, II, p. 324.

comprenons bien les éléments, est un exemple d'*hallucination plus exclusivement spatiale* que les précédentes. Les éléments sensoriels, qui constituaient le dessin phénoménal de l'idée de l'ami défunt, ne se sont éveillés qu'à l'état de vagues images, tout juste assez pour fournir matière au concept, mais sans prendre isolément le caractère hallucinatoire qui les aurait fait rapporter à leurs *sensoria* respectifs. Ce qui semble, par contre, avoir été hallucinatoirement objectivé, c'est l'*image spatiale résiduelle* de l'ami défunt, image ayant résulté jadis de l'association de sensations tactiles et auditives, mais déjà suffisamment individualisée et détachée de ses origines pour ne pas se résoudre immédiatement en ses composantes sensorielles. Il y eut donc, comme opine James, association d'une *idée* avec le sentiment d'une présence spatiale ; mais, selon nous, cette association n'est autre chose que *la projection hallucinatoire*, dans l'espace ambiant, *de l'image spatiale* assez vague qui sous-tendait cette *idée*.

Pour contester la possibilité de cette explication, il faudrait nier qu'une image synthétique, généralisée ou simplement vague, ne puisse être hallucinatoirement projetée, *comme telle ;* il faudrait exiger qu'elle fût toujours préalablement réduite en une juxtaposition, formellement aperçue, d'éléments sensoriels précis. L'expérience ne semble pas appuyer pareille prétention. Voici un phénomène que nous avons souvent expérimenté : nous l'appellerions volontiers une « hallucination potentielle ». Dans l'obscurité, alors que nous étions parfaitement éveillé, nous avions l'impression que là, dans une direction déterminée, un objet assez flou et encore indiscernable prenait corps, puis se rapprochait avec une précision croissante en se rapetissant, tels des rayons qui convergeraient vers leur foyer, telle encore, sous le microscope, une image dont la mise au point de plus en plus parfaite affermit et amincit graduellement les traits. En général, l'objet n'arrivait pas à prendre un contour net : l'illusion s'évanouissait avant le terme du mouvement. Or, dès le début, la *localisation* de ce très

vague objet était précise ; bientôt même nous avions l'impression de délimiter assez bien la plage spatiale qu'il couvrait, tandis que son contenu commençait à peine à se différencier. Dans l'hallucination ou la pseudo-hallucination, les images spatiales de localisation, de direction, d'étendue semblent donc dissociables, non pas de tout contenu matériel quelconque, mais de tout contenu matériel qui serait *distinct* et passé préalablement au tri des cinq sens (1). Car nous ne songeons pas à nier que l'image *purement* spatiale, l'imagination strictement géométrique — forme sans matière — ne saurait être un objet de notre sensibilité ; mais nous voulons dire, et cela nous suffit, que l'image spatiale peut intervenir, dans certaines opérations psychologiques, comme un tout *sui generis*, sans se réduire immédiatement en ses diverses composantes sensorielles.

Cette *indépendance relative* de l'image spatiale apparaît mieux encore, peut-être, dans le phénomène pseudo-hallucinatoire le plus « épuré », le plus « vidé de matière » que nous connaissions — et qui semble devoir être assez fréquent. En pleine obscurité, on sent brusquement, là, à côté de soi, à un endroit bien déterminé, la présence de « quelque chose ». De quoi ? on serait fort embarrassé de le dire ; on éprouve plutôt comme une « puissance » d'hallucination, qui se localise avant de se développer en acte. Il semblerait donc que l'*idée* ou le *concept* pût, à tous ses degrés d'abstraction, être associé à une localisation spatiale. Cette association peut demeurer purement imaginaire et fictive ; elle peut, en captant davantage l'attention et en canalisant le sentiment, devenir pseudo-hallucinatoire ; elle peut enfin se hausser, par suppression ou effacement de tous les antagonismes, jusqu'à la tyrannie de l'hallucination franche. Nous avons vu dans la première partie de cet article quelles lois fondamentales président à la succession de ces étapes.

(1) On pourrait appuyer cette conclusion par l'examen attentif des phases successives d'une hallucination en développement.

Le cas que nous venons de décrire nous paraît identique à plusieurs de ceux que relatent Gurney et ses collaborateurs dans leur livre *Phantasms of the Living*. En voici un spécimen : « Assez tôt dans la nuit, je fus éveillé... j'avais l'impression d'avoir été éveillé intentionnellement, et je crus d'abord que quelqu'un s'était introduit dans la maison... Je me retournai ensuite de côté pour me rendormir, mais alors, immédiatement, j'eus la conscience d'une « présence » dans la place, et, chose singulière, ce n'était pas la conscience d'une personne vivante mais d'une présence spirituelle.. etc.. » (1). Voici encore une observation communiquée par Flournoy à W. James. Il s'agit d'une dame qui pratique l' « écriture automatique » : « j'éprouve alors immanquablement — dit-elle — l'impression d'une présence étrangère, extérieure à mon propre corps. C'est quelque chose de si nettement caractérisé que j'en puis marquer la position exacte. Cette impression de présence est impossible à décrire. Elle varie en intensité et en clarté d'après le personnage dont l'écriture déclare l'arrivée. Quand c'est quelqu'un que j'aime, je le sens immédiatement, avant toute écriture. Mon cœur semble le reconnaître (2). »

« Des cas de ce genre, poursuit W. James,... semblent prouver suffisamment l'existence, dans notre mécanisme mental, d'un *sens de la réalité présente,* plus diffus et plus général que celui qui résulte de nos sensibilités spéciales (3). » Et ce « sens » se manifesterait encore, sous un aspect négatif, dans le sentiment d'irréalité qu'éprouvent certaines personnes malgré l'exercice correct de leurs sens externes.

Nous avouons que tous les exemples de « présence matérielle sans image » qu'on apporte à l'appui de cette assertion — et dont nous avons signalé les principaux groupes — nous paraissent susceptibles d'une explication plus simple. Il y suffit des trois lois suivantes, dont nos analyses antérieures fournissent la justification :

(1) E. Gurney, etc. *Phantasms*... I. 384, By W. James, *Varieties,* p. 62.
(2) W. James, *Varieties*... p. 62.
(3) *Op. cit.,* p. 63.

1° Toute hallucination comprend, entre autres, ces deux éléments : premièrement, l'enchâssement d'une représentation dans l'espace ambiant ; deuxièmement, la prise au sérieux de cette localisation, ou, si l'on veut, l'absence de raison qui la fasse mettre en doute. Le premier élément suffit à constituer la pseudo-hallucination ; le second doit s'y joindre nécessairement pour que l'hallucination soit complète.

2° L'enchâssement de la représentation susdite dans l'espace ambiant s'opère par association non contredite de cette représentation avec une « image spatiale » hallucinatoire correspondante (1).

3° La représentation associée à l'image spatiale hallucinatoire peut être soit une *image* à tous les degrés de clarté, soit une *idée* à tous les degrés d'abstraction.

L'expression « présence sans images », prise en rigueur de termes, est inexacte. En effet, *toute présence* suppose au moins le minimum d'images indispensable à la constitution et de la représentation spatiale et de l'idée spatialisée elle-même, si abstraite qu'on la suppose. De plus, la présence spatiale, la localisation d'un objet, implique elle-même un rapport de situation de l'image de cet objet à l'image quelconque que le sujet a de lui-même : la perception de la présence d'un objet suppose toujours une perception simultanée du « moi » empirique et spatialisé. Jusqu'ici, donc, les phénomènes de présence que nous avons analysés s'accompagnent nécessairement *d'une certaine conscience du « moi »* empirique ; mais remarquons que cet accompagnement nécessaire tient à une particularité de l'intuition *spatiale* et que sa nécessité ne saurait être étendue de ce seul chef à l'intuition comme telle.

---

(1) On se souviendra que nous entendons par là toute différentiation « géométrique » (localisation, direction, configuration) superposée à la représentation sourde et habituelle que nous avons de l'espace ambiant, en général. D'ailleurs, ni l'espace imaginaire en général, ni l'image spatiale particulière, ne pourraient persister, dans notre conscience, sans un résidu minimum de données sensorielles.

La littérature mystique, qui nous a montré tantôt des exemples de visions imaginaires, analogues aux pseudo-hallucinations, offre aussi, en assez grand nombre, des cas de « présence sans images ». Nous n'en citerons que deux ou trois en illustration de nos dires.

Après la mort du P. Balthazar Alvarez, une pieuse personne, doña Anne Enriquez le « sentit » plusieurs fois *à ses côtés*. Une nuit, par exemple, « voilà que tout à coup, sans y penser, je me trouvai avec lui. Je ne le voyais pas des yeux corporels, mais je le sentais *près* de moi, à ma droite, me faisant une compagnie qui me consolait beaucoup (1). » Le P. Balthazar Alvarez lui-même relate dans son journal une apparition du même genre : « Étant ensuite entré en oraison, je sentis que Notre Seigneur (le Seigneur, Dieu) était *là* présent, de telle sorte que je ne le voyais ni des yeux du corps ni par l'imagination ; néanmoins je le sentais et je le possédais avec plus de certitude et d'évidence que tout ce qui peut être vu ou imaginé (2). » Le Vble P. Louis Du Pont, le biographe du P. B. Alvarez, rapporte ses expériences personnelles en ces termes : « J'ai expérimenté dans l'oraison et en d'autres temps diverses manières de la présence de Dieu. Quelquefois il semble que nous voyons Dieu présent, non pas avec les yeux du corps ni dans un jour bien clair, ni seulement par discours, mais d'une façon particulière, où tout à coup l'âme *sent qu'elle a devant soi* celui auquel elle parle, qu'elle écoute et qui l'entend... Cette connaissance est semblable à celle qu'un homme a d'un autre, lorsque, s'entretenant avec lui, la lumière vient à s'éteindre et qu'il demeure dans l'obscurité sans le voir, ni l'ouïr, ni sentir aucun de ses mouvements, et néanmoins il le sait présent et lui parle comme étant avec lui (3). » Les faits de ce genre sont nombreux, et la grande mystique

(1) Vble Louis Du Pont, *Vie du P. Balthazar Alvarez, S. J.*, Paris 1873, (Trad. Bouix), p. 601.

(2) Ap. Du Pont, *Op. cit.*, p. 164.

(3) Vble P. Du Pont, *Mémoires* (d'après Poulain, *Op. cit.*, p. 99).

Ste Thérèse n'a pas manqué d'en présenter aussi. M. H. Delacroix les a analysés dans l'appendice I du livre cité plus haut (1).

Pour ne pas prolonger outre mesure notre énumération, nous la clorons ici en rappelant la description qu'un autre auteur mystique, le P. Alvarez de Paz, fait de ces « visions intellectuelles » comme il les dénomme : « On n'aperçoit rien de figuré pour le visage ou le corps, et l'on sait pourtant avec plus de certitude qu'avec les yeux que la personne (Jésus-Christ ou la Ste Vierge) est placée à votre droite ou dans votre cœur... C'est comme si, dans l'obscurité, vous sentiez soudain que quelqu'un est à vos côtés, sachant qu'il a pour vous de la bienveillance et non de l'inimitié ; mais vous ignorez absolument si c'est un homme ou une femme, s'il est jeune ou vieux, s'il est plus ou moins beau, s'il est debout ou assis (2). »

On serait tenté de rapprocher ce genre de faits de certaines relations d'états mystiques supérieurs, dépeints comme un investissement, un enveloppement, une imbibition par la Divinité. Mais il faut éviter de prendre trop à la lettre des expressions, qui ne sont souvent qu'une transposition *métaphorique* d'expériences d'un tout autre ordre (3). Cependant il est possible que l'on décrive parfois de la sorte une imagination spatiale de la présence divine : le cas alors appartiendrait réellement à la catégorie que nous venons d'examiner.

---

(1) *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, pp. 427 et suiv.

(2) *De Inquisitione pacis*, lib. V, pars III, c. 12. (Alvarez de Paz, *Opera spiritualia*, Tom. III, Moguntiae, 1619.)

(3) Ce serait le moment, si nous ne devions nous borner, de tenter une critique psychologique de la théorie des « sens spirituels » (voir Poulain, *Op. cit.*, ch. VI). Descendus du sommet de l'extase, les mystiques, emprisonnés par l'étroitesse du langage ordinaire, se trouvent réduits, dès qu'ils veulent préciser leurs expériences transcendantes, à user d'expressions analogiques empruntées à la psychologie courante : ils mettent eux-mêmes en garde contre une interprétation littérale, matérielle, de ces formules symboliques. Celles-ci, d'ailleurs, tout inadéquates qu'elles soient, ne sont point arbitraires : il serait intéressant d'étudier de plus près les raisons qui en déterminèrent le choix.

Nous n'avons aucune envie de bouleverser les étiquettes reçues : qu'on nous permette toutefois de faire observer que certaines visions dites « intellectuelles » ne sont pas strictement telles et demeurent imprégnées d'imagination spatiale. A les considérer par l'extérieur, par leurs seules caractéristiques expérimentales, on pourrait indifféremment les attribuer soit à une action préternaturelle, soit au simple jeu du mécanisme hallucinatoire sommairement indiqué ci-dessus. Car, au point de vue phénoménal, elles ne présentent aucun élément spécifiquement mystique, aucun élément transcendant, *de soi,* la psychologie ordinaire. Pour leur attribuer une valeur religieuse supérieure, force est bien, par conséquent, de chercher des indications en dehors du domaine psychologique. D'autant plus que le rôle de la psychologie expérimentale est de dégager les lois d'enchaînement des phénomènes mentaux, mais non pas de découvrir les causes ontologiques de ceux-ci.

III

1. La psychologie — à condition de réserver la question des causes métaphysiques — peut donc revendiquer une certaine compétence dans l'examen des états ou des phénomènes mystiques inférieurs, dont nous avons traité jusqu'ici. En effet, ceux-ci, pour autant qu'on les peut connaître du dehors, semblent de même nature que les manifestations psychologiques normales et ne se dérobent pas complètement au déterminisme expérimental. Mais la question de compétence devient plus délicate dès qu'on aborde l'état mystique supérieur et essentiel : car ici, ce n'est plus seulement la nature des agents métaphysiques, latents sous les phénomènes, c'est *le fait mystique lui-même*, qui pourrait bien échapper aux prises de la science psychologique. Celle-ci fonde ses lois sur la généralisation de données empiriques communément observables : mais si l'état mystique essentiel comprenait des éléments descriptifs hétérogènes à ces données communes, de quel droit et

dans quelle mesure lui appliquer encore les lois ordinaires? A vrai dire, *il ne rentrerait plus adéquatement dans l'objet de la psychologie.*

Il faudra donc, avant de se prononcer, étudier de très près les données de ce nouveau problème. Un livre n'y suffirait pas : nous ne pouvons prétendre, dans le peu de pages dont nous disposons ici, qu'exposer quelques réflexions qui demeureront strictement dans la ligne générale de cet article.

2. L'état mystique supérieur se présente — partout — comme une *intuition du divin,* ou du moins du *transcendant.* A en juger seulement par les descriptions faites et par les prétentions émises, cet état, très caractérisé chez les mystiques chrétiens, trouve son analogue, sinon son correspondant exact, en dehors du christianisme et même en dehors de toute foi religieuse. Quelques exemples.

a) Rappelons, d'un mot, la *mystique néo-platonicienne,* ce type achevé de la mystique philosophique. L'*Un*, supérieur à l'être et à la pensée, ne se laisse point étreindre par les formes de notre intelligence : il ne se donne à l'âme que dans la présence immédiate et solitaire; toute multiplicité le dérobe et l'âme l'a déjà perdu lorsqu'elle se replie sur elle-même pour prendre conscience de son intuition (1). A cette intuition, obscure et lumineuse à la fois, l'âme peut

(1) Voici une brève esquisse de la mystique de Plotin. Dieu, l'*Un,* le *Bien* est au-dessus de l'*Être,* car l'Être suppose encore l'Essence ; il est au-dessus de l'*Intelligence,* car elle implique la dualité de l'Intelligent et de l'Intelligible *(Ennéades* III, 8. 8 ; V, 5. 6 ; VI, 9. 1, 2. etc.) Dieu est donc, en soi, inaccessible à notre intelligence : nous le connaissons comme quelque chose qui nous meut et qui déborde tout le connaissable ; nous le connaissons à la façon des inspirés (ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες), qui s'aperçoivent qu'ils portent en eux quelque chose de « plus grand » (ὅτι ἔχουσι μεῖζον ἐν ἑαυτοῖς. *Enn.* V. 3. 14, Édit. Didot, Paris, 1896, p. 323), sans pourtant pouvoir définir ce quelque chose.

Comment se fait l'ascension de l'âme vers l'*Un ?* Un premier degré à atteindre est la contemplation de la *Beauté intelligible,* de l'Intelligible pur, et la voie nécessaire est la purification graduelle (κάθαρσις) ou le

s'élever par une discipline rigoureusement philosophique et morale.

b) Même ascension naturelle jusqu'à l'extase dans le *Yogisme hindou*. Le but général de la religion hindoue est, au dire de ses sectateurs, l'émancipation de l'esprit par le

---

renoncement aux beautés inférieures. L'âme ne verra cette Beauté intelligible qu'en se conformant à elle, de même que l'œil ne voit le soleil que s'il en a pris la forme lumineuse. (Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος· οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. *Enn.* I, 6. 9. Didot, p. 37). Ainsi l'âme purifiée, ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα, retrouve *en elle-même* la forme de la Beauté intelligible, dont la splendeur la compénètre toute : elle contemple en devenant ce qu'elle contemple (Οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι... ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὑτῷ τὸ ὁρώμενον. *Enn.* V, 8. 10. Didot, p. 358 ; cf. *Enn.* V, 8. 10 et 11. Didot, pp. 357-358).

Mais la contemplation intellectuelle n'est point l'ultime sommet des ascensions de l'âme : au-dessus de l'Intelligible réside l'*Un* suprême, le *Bien*. Comment l'âme pourrait-elle donc s'élever au-dessus de l'Intelligible ? Parvenue au faîte de l'Intelligible, elle est, dit Plotin, emportée au delà par le flot même qui l'avait amenée jusque-là (ἐξενεχθεὶς τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ οἷον κύματι). *Enn.* VI, 7. 36. Didot, p. 503) : car au fond de tout le mouvement de l'intelligence opérait, dès le début, la tendance, non pas purement et simplement vers l'Intelligible, mais vers le *Bien*, vers l'*Unité*, par l'Intelligible ; et voilà maintenant l'âme jetée, par dessus toutes les formes de la pensée, jusqu'en face du Bien, de Dieu. Celui-ci ne se contente pas, alors, d'apparaître au regard de l'âme qui le contemple, il la remplit tout entière (Καὶ οὗτος οὐ κατ' ὄψιν φανείς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου. *Enn.* VI, 7. 35. Didot, p. 502). C'est l'*union* (Μεταξὺ γὰρ οὐδέν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλὰ ἓν ἀμφω. *Enn.* VI, 7. 34. Didot, p. 501. Voir aussi *Enn.* VI, 9. 10. Didot, p. 538, et alibi).

Et que fait l'âme en cette suprême extase d'amour ? Rien, sinon vivre de Dieu : son opération, unie à l'opération divine, est, comme celle-ci, au-dessus du mouvement, au-dessus de la vie sensible et animale, au-dessus de l'intelligence même : οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχή... οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν [ἔστί]... οὐδὲ νοῦς. Ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ· νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ (*Enn.* VI, 7, 35. Didot, p. 503). C'est donc *l'inconscience, dans la fruition du Bien*. Mais tant que la mort n'a point dégagé l'âme de l'étreinte du corps, cette union extatique ne peut être que transitoire (*Enn.* VI, 9. 10. Didot, p. 538).

Plotin, au dire de Porphyre, son disciple, aurait bénéficié plus d'une fois, durant sa vie, de cette extase unitive qu'il décrit.

détachement des affections, séductions et distractions du corps et de l'ambiance terrestre. Cette émancipation procure une conscience croissante de l'identité de l'âme individuelle avec l'*Atman*, l'Esprit universel (1). Hâter la libération de l'esprit et sa réintégration dans l'Absolu divin, tel est le but plus spécial que propose le Yoga : le *yogin* n'aspire à rien moins qu'à réaliser ce but dès son existence actuelle, à atteindre la condition surhumaine du *Samâdhi*. Or « le *Samâdhi* gît en puissance chez tout homme » (2) : il suffira donc à l'ascète de *dégager* méthodiquement cet état unitif, qui fait le fond de nous-mêmes. On conçoit dès lors le genre spécial des méthodes usitées dans le Yogisme : ce sont des moyens presque mécaniques de ramener l'esprit de l'éparpillement phénoménal à une concentration de plus en plus complète. D'après le Swami Râma-Krishnânanda, cité par Max Müller (3), le *Yoga Vidya*, dont le but est « d'effectuer l'union de l'esprit individuel et de l'esprit universel » se pratique actuellement de quatre manières : « Le *Mantra-Yoga* consiste à répéter et à répéter encore un mot déterminé, de préférence un mot qui exprime la divinité, et à concentrer sur lui toute sa pensée. Le

(1) « Il y a, dans l'Iça-Upanishad, un mot qui nous fait pénétrer exactement dans l'esprit de la doctrine : « L'homme qui comprend que toutes les créatures ne subsistent qu'en Dieu, et qui se rend compte de l'unité de l'être, n'a pas de tristesse ni d'illusion. » — Chantepie de la Saussaye, *Man. d'hist. des religions*, Trad. franç. Paris, 1904, Ch. X, Les Hindous. La religion védique et brahmanique, p. 350.

« Celui qui sait qu'il est le brahman devient identique à tout être ; les dieux eux-mêmes ne peuvent l'empêcher » (Upanishads). Cité par Chantepie. *Ibid.*, p. 351. — Dans la doctrine du *Vedânta*, codification philosophique de la religion védique, le *brahman* est identique à l'*atman*. [Si l'on désire des indications bibliographiques générales sur le mysticisme hindou, on les trouvera dans les études groupées à la fin de notre volume.]

(2) Swami Vivekananda, *Râja-Yoga*, London, 1896 (d'après W. James, *Op. cit.*, 400).

(3) Max Müller, *The Life and Sayings of Râmakrishna*, New impression, London, 1910 (Collected Works of Max Müller, XV), pp. 8-9. — J. C. Oman, *The mystics, ascetics, and saints of India*, London, 1905, p. 172.

Laya-Yoga est la consécration de toutes ses pensées à un objet ou à l'idée d'un objet, de manière à s'identifier avec lui. Le mieux, ici encore, est de choisir une image idéale de la divinité... Le *Râja-Yoga* consiste à régler l'esprit par le contrôle de la respiration. C'est un fait d'observation que l'attention fixée brusquement sur un objet nouveau suspend la respiration : on suppose donc qu'inversement la rétention du souffle entraînera immanquablement la concentration de l'esprit. Le *Hatha-Yoga* regarde plutôt la tenue générale du corps : cette méthode produirait la concentration cherchée grâce à certaines attitudes, à la fixation des yeux sur un seul point, par exemple sur la pointe du nez, etc. » L'extase plus ou moins complète qui couronne l'emploi prolongé de ces moyens serait un silence de l'âme, dégagée de la connaissance phénoménale du monde et de soi, et placée ainsi face à face de son fond subsistant qui n'est autre que l'Esprit Universel.

c) Pour le *Bouddhiste* — à l'inverse du Védantiste — l'état le plus élevé de contemplation se caractérise plutôt par des notes négatives : il mène, non pas à l'union positive avec l'Esprit, mais au *Nirvâna*. Nous n'entrerons pas, faute d'espace et plus encore de compétence, dans la question de savoir quelle est la véritable nature du *Nirvâna* : est-ce la chute totale dans le non-être, n'est-ce que l'évanouissement de l'apparence ? « *Nirvâna,* écrit Paul Carus, n'est point annihilation. Ce n'est que l'annihilation de l'erreur ; et en ce sens, c'est la révélation, à celui qui vit dans l'état de *Nirvâna,* d'une vie supérieure de vraie réalité (1). » Quoi

(1) Paul Carus, *Homilies of Science*, Chicago, 1892, p. 124. Remarquons pourtant que cette « erreur » dont libère le *nirvâna*, ce n'est pas seulement le phénomène sensible, c'est aussi toute affirmation et toute activité. Sans doute le bien, « l'action droite » est un acheminement au nirvâna, mais le bien « est encore un acte, et il est nécessaire de s'élever au-dessus de tout *karman* (de tout acte) ». — « Le Bouddhisme, écrit le Dr E. Lehmann, n'est nullement un « culte du néant », comme certains l'ont appelé. Le caractère négatif, qui domine en définitive dans cette religion, résulte de ce qu'elle est contraire à beaucoup de

qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, c'est que le vrai mystique bouddhiste (1) prétend arriver, durant sa vie terrestre, à un état de haute contemplation, dans lequel toute la fantasmagorie phénoménale des représentations et des désirs s'efface comme une ombre mensongère, pour faire place à une immensité amorphe et indifférenciée. Comme définir celle-ci ? On pourrait y voir aussi bien le pur *non-être* — ce fond de tableau absolument noir que masquaient pour les profanes les vaines phosphorescences du phénomène — que la *Réalité absolue* — cette lumière d'un éclat si uniforme et si aveuglant, qu'elle nous devient indiscernable dès qu'elle cesse d'être tamisée et fragmentée par l'écran de l'apparence, de « l'illusion », par le voile de *Mâyâ*. Il demeure vrai, en tout cas, que le bouddhiste veut arriver, par des étapes graduelles d'amortissement de sa personnalité empirique, à un état psychologique extraordinaire, identique peut-être, sauf dans son interprétation, à l'union extatique du système Védantiste.

d) La mystique musulmane, tributaire à la fois du christianisme et du néo-platonisme d'Alexandrie, ne présente qu'exceptionnellement une saveur panthéiste : son objet avoué est le Dieu « un et personnel » de l'Islam (2).

Le *Soufi* musulman s'élève ou croit s'élever, par la

---

dispositions et d'affirmations positives, non de ce qu'elle fournit une théorie quelconque du néant. » CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Op. cit.*, p. 383. — Sur la « dogmatique » bouddhiste, on consultera avec profit les ouvrages de M. L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, p. ex. *Bouddhisme* (Etudes sur l'histoire des religions), Paris, 1909. [Pour une bibliographie générale plus étendue, voir ci-dessous notre étude sur la mystique comparée.]

(1) Nous ne parlons pas du bouddhisme populaire.

(2) Telle est du moins l'opinion — très motivée — du baron CARRA DE VAUX *(Avicenne,* Paris, 1900 ; et *Gazali,* Paris, 1902). On a fort exagéré le panthéisme des Soufis : la chute de cette légende restreindrait par contre-coup la portée des attaches qu'on leur a supposées avec les religions hindoues. [Il semblerait, en tous cas, qu'il fallût distinguer les Soufis des premiers siècles de l'hégire et ceux des siècles suivants. — On trouvera des renseignements plus détaillés sur la mystique musulmane dans les études imprimées à la fin de ce volume.]

double voie de la purification morale et de la contemplation jusqu'à une certaine intuition de Dieu. Les étapes de cette ascension sont diversement marquées par les maîtres spirituels qui se sont succédé depuis l'ouverture de l'hégire. Dou'n-Noun († 245 hég., 859 ap. J.-C.), par exemple, distingue trois degrés mystiques : l'étonnement, la proximité de Dieu et l'union intime. Bestami († 261 h., 874 ap. J.-C.) multiplie les étapes : les plus élevées sont la proximité et l'anéantissement : le soufi doit passer par l'anéantissement personnel pour trouver Dieu (1). Dans l'épître de Kochéïri (465 h., 1072 ap. J.-C.), « exposé complet et systématique de la doctrine du soufisme », « la croyance unitaire [la croyance monothéiste], est-il dit, est le commencement, l'invention de Dieu, le milieu, et l'existence (2), la fin. On n'atteint à l'existence qu'après être sorti du lieu de l'invention ; et Dieu n'existe [pour l'âme] qu'après l'évanouissement de la chair, car la chair ne peut subsister quand apparaît le sultan de vérité (3). » Avant Kochéïri, Avicenne († 429 h., 1037 ap. J.-C.), sans faire lui-même profession de mysticisme, avait détaillé systématiquement les « stations » du soufi. Celui-ci « après qu'il a franchi les phases d'aspiration et d'exercice », en arrive aux ravissements, « délicieux mais courts d'abord », puis progressivement plus fréquents. « Il regarde tour à tour Dieu et son âme comme en un va-et-vient ; mais à la fin son âme même disparaît à ses yeux ; il ne voit plus que la sainteté seule, ou s'il voit encore son âme, c'est en tant qu'elle-même voit Dieu... Parvenu à ce point, il a réalisé l'union (4). » Plus tard c'est Al Gazali († 505 h., 1111 ap. J.-C.) qui se fait le champion de la mystique intuitive. Il y a, d'après lui, deux mondes, le visible et l'invisible et, chez l'homme, deux connaissances correspondantes, la connaissance sensible discursive et la con-

(1) Carra de Vaux, *Gazali*, p. 182.

(2) Probablement « l'existence » directement perçue en Dieu — ou « la vie unitive » comme dit M. Carra de Vaux *(Op. cit.*, p. 187).

(3) *Op. cit.*, p. 186.

(4) *Op. cit.*, p. 197.

naissance mystique. « Supposons, explique Gazali, que l'on veuille amener l'eau dans un bassin creusé en terre ; on peut l'y amener de sources extérieures au moyen de canaux ; mais peut-être, si l'on creuse à l'intérieur du bassin, que l'on enlève les couches de terre, on arrivera à découvrir une nappe d'eau plus abondante et moins sujette à tarir. Le cœur est comme ce bassin. La science peut lui être amenée du dehors par les canaux des sens ; mais qu'au contraire l'homme ferme ces canaux par la solitude et la retraite, et qu'il creuse au fond de son cœur en le déblayant de tous les soins du monde, il y verra jaillir la science qui le remplira tout entier (1). » L'extase est donc, pour Gazali, l'aboutissement normal de l'ascèse.

On pourrait échelonner encore, après Gazali, bien des témoignages qui montreraient, dans la tradition constante du soufisme, l'importance de ce point culminant des stations mystiques : l'union à Dieu, état de joie et de clarté où « l'âme s'isole en compagnie de Dieu » (Djîlâni, † 561 h., 1165 ap. J. -C.). La science rationnelle paraît bien pâle au soufi à côté de cette science mystique : « La science de ceux qui possèdent la vérité résulte d'une découverte divine et ne reçoit pas la contradiction » (Ibn Arabi, † 638 h., 1240 ap. J.-C.) (2). C'est « une perception immédiate, comme si l'on touchait les objets avec la main » (3) (Gazali). Et la race des soufis, aujourd'hui même, n'est point éteinte.

e) Cherchons maintenant chez nos contemporains occidentaux quelques exemples d'états d'illumination, de « présence » transcendante, rappelant l'union mystique.

Ces états peuvent se présenter *en dehors* de toute influence et *de toute interprétation religieuse*. Tel le cas d'un ami de W. James, qui éprouva souvent le sentiment intense d'une présence suprasensible. « Ce n'était pas la simple conscience

(1) *Op. cit.*, p. 205.

(2) *Op. cit.*, p. 267. — Noter que Ibn Arabi est moniste.

(3) A. Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris, 1842, p. 68.

que quelque chose était là, mais c'était, [noyée dans le bonheur profond que causait cet objet], la perception saisissante de quelque bien ineffable. Non pas la vague appréhension d'un « *autre* », non pas quelque chose comme le contre-coup émotionnel d'un poème, ou d'un tableau, ou d'une floraison, ou d'une musique, mais la connaissance certaine de l'intime présence d'une sorte de personnalité puissante ; et quand cette présence se fut évanouie, le souvenir en persista comme celui de la perception d'une réalité (1). » Le sujet de cette « expérience », esprit des plus pénétrants au témoignage de James, ne l'interpréta, d'ailleurs, aucunement comme une manifestation divine.

Les exemples seraient nombreux, qu'on pourrait ranger sous la rubrique « *Cosmic consciousness* » inventée par un psychiâtre canadien, le Dr Bucke. La « conscience cosmique » n'est point une simple exaltation ou une expansion de la conscience ordinaire, c'est une fonction nouvelle qui rappelle, dans un autre ordre, l'intuition directe que nous avons de notre moi ; « c'est la conscience du cosmos, de la vie et de l'ordre de l'univers. Cette conscience s'accompagne d'une illumination intellectuelle qui suffirait à elle seule pour élever l'individu à un nouveau plan d'existence... Il s'y joint un état d'exaltation morale, un sentiment indescriptible d'élévation..., une sorte de sens d'immortalité, une conscience de vie éternelle ; non pas seulement la conviction qu'on l'obtiendra, cette vie, mais la conscience qu'on la possède déjà (2). »

Un homme de science fait à W. James la communication suivante : « Entre 20 et 30 ans, je devins, graduellement, de plus en plus agnostique et irréligieux ; pourtant je ne puis pas dire que je perdis jamais cette *conscience indéfinie*, si bien décrite par H. Spencer, d'une Réalité absolue s'étendant derrière les phénomènes. Pour moi, cette Réalité

(1) W. James, *Varieties*, p. 60.

(2) Dr R. M. Bucke, *Cosmic consciousness*, Philadelphia, 1901 (James, p. 398).

n'était point le pur Inconnaissable de Spencer ; bien que j'aie abandonné mes prières d'enfance à un Dieu défini, et que même je n'aie jamais adressé de prière formelle à ce « quelque chose », mon expérience récente me montre que je fus avec *lui* dans une relation pratiquement équivalente à la prière. Lorsque j'étais troublé... ou déprimé... je m'appuyais, pour me réconforter, sur cette curieuse relation en laquelle je me sentais avec ce « quelque chose » qui est la base même du cosmos... *Il* était près de moi — ou j'étais près de *lui,* comme vous voulez — et toujours *il* me fortifiait, et il semble que je puisais une vitalité infinie dans le sentiment de la présence dont *il* m'investissait et me soutenait... Maintenant, à l'âge d'environ 50 ans, j'ai entièrement perdu ma faculté d'entrer en rapport avec *lui,* et je dois avouer que ma vie en reste privée d'un puissant secours (1). »

Le cas suivant — étant donné l'état nerveux de son héros, J. A. Symonds — confine à la pathologie. « Brusquement..., alors que mes muscles étaient en repos, je sentais l'approche de l'accès. Irrésistiblement il envahissait mon esprit et ma volonté... Une particularité me rendait désagréable cet état de transe, c'est que je ne pouvais pas me le décrire à moi-même. Maintenant encore, je ne puis trouver de paroles pour le rendre intelligible. Il consiste dans un effacement graduel mais rapide de l'espace, du temps, de la sensation, de ces multiples éléments d'expérience qui semblent caractériser ce qu'il nous plaît d'appeler notre Moi. A mesure que ces conditions de la conscience ordinaire disparaissaient, le sentiment d'une conscience sous-jacente et essentielle gagnait en intensité. A la fin, il ne demeurait plus qu'un Moi pur, absolu, abstrait. L'univers s'était dépouillé de toute forme et vidé de tout contenu. Mais le Moi persistait, formidable dans sa subtilité vivace, en proie au doute le plus poignant sur la réalité, prêt à admettre — semble-t-il — que toute existence s'évanouissait autour de lui comme crèverait une bulle de savon (2). »

(1) W. James, *Varieties,* pp. 64-65.
(2) W. James, *Varieties,* p. 385.

Pour descendre dans les abîmes du « Moi pur » et en dégager la « conscience cosmique », il n'est point nécessaire d'attendre patiemment une crise favorable ou de s'entraîner par une ascèse rigoureuse, il suffit d'inhaler prudemment un anesthésiant. Mr Blood a pu écrire un livre sur la « Révélation anesthésique » (1) et W. James connaît « plus d'une personne qui est persuadée que, dans la transe causée par le protoxyde d'azote, on obtient une véritable révélation métaphysique » (2). Lui-même, expérience faite, a cru devoir conclure — non pas à une réalité mystique — mais à la présence latente en nous de formes de conscience entièrement différentes du type ordinaire : « on pourrait passer toute sa vie sans en soupçonner l'existence (3). » Il y a des fervents de la « révélation anesthésique », qui souvent est une révélation moniste : tout l'*Autre* leur apparaît alors absorbé dans l'*Un*. « Nous passons tout entiers dans cet Esprit qui nous envahit, oubliant et oubliés — et dès lors, chacun est toute chose, en Dieu. Il n'existe rien de plus élevé, rien de plus profond, rien d'*autre*, que la vie même dans laquelle nous plongeons... L'Un demeure, le quelque-chose (la pluralité) change et passe ; et chacun et tous nous *sommes* l'Un qui demeure (4). »

f) Laissons la « révélation moniste » naturelle — qui présente tant d'analogies avec l'extase des religions hindoues — pour nous rapprocher des mystiques catholiques « approuvés », en passant d'abord par quelques intermédiaires *protestants*.

D'un clergyman : « Je me trouvai seul avec Celui qui m'a créé... Je ne le cherchais pas, mais je sentais la parfaite union de mon esprit avec Lui. La perception ordinaire des choses extérieures s'effaçait. Plus rien à ce moment qu'une joie et une exaltation indicibles. Il est absolument impos-

(1) B. P. Blood, *The anaesthetic revelation and the gist of philosophy*. Amsterdam N. Y, 1874.

(2) W. James, *Op. cit.*, p. 387.

(3) *Op. cit.*, p. 388.

(4) *Op. cit.*, p. 389.

sible de décrire cette expérience... L'obscurité (de la nuit) recélait une présence d'autant plus sentie qu'elle n'affectait point la vue. Il ne m'était pas plus possible de douter de *sa* présence que de la mienne propre. Je me sentais, s'il est possible, le moins réel des deux. Ma foi la plus élevée en Dieu et l'idée la plus fidèle que j'aie de lui sont nées alors. J'étais monté sur la montagne de la vision et j'avais senti l'Éternel m'envelopper (1). » J. Trevor, dans son livre *My Quest for God* (2), insiste sur la valeur de cette sorte d'état mystique : « Ces expériences supérieures que j'eus de la présence de Dieu furent rares et brèves — éclairs de la conscience qui me forçaient à m'écrier avec surprise : Dieu est là... J'ai discuté sévèrement la valeur de pareils moments... Mais je trouve qu'après critique et contrôle, ils subsistent toujours comme les expériences les plus réelles de ma vie... Je ne les ai point cherchés. Ce que je cherchais, délibérément, c'était de vivre plus intensément ma vie propre... C'est dans les périodes les plus objectives de mon existence, que cette Présence Réelle survint et que je m'aperçus que j'étais plongé dans l'Océan infini de la Divinité (3). » Voici, pour finir, un cas emprunté à la collection de Flournoy ; le narrateur est un Suisse, qui ne se trouve pas autrement désigné : « J'étais en parfaite santé... Je n'éprouvais ni fatigue, ni faim, ni soif et mon esprit était également en bon équilibre... Tout d'un coup j'eus l'impression d'être enlevé au-dessus de moi-même, et je sentis la présence de Dieu... tout comme si sa bonté et sa puissance me pénétraient de part en part... Je crois bon d'ajouter que dans cette extase Dieu ne présentait ni forme, ni couleur, ni odeur, ni résistance au toucher ; bien plus, le sentiment de sa présence n'était accompagné d'aucune localisation précise. C'était plutôt comme la transformation de ma personnalité par un pur esprit (a spiritual spirit). Mais plus je cherche des mots

(1) *Op. cit.*, p. 66.
(2) London, 1897.
(3) W. James, *Op. cit.*, p. 397.

pour exprimer cet événement intime, plus je sens l'impossibilité de le dépeindre par aucune de nos images ordinaires. Au fond, l'expression la plus apte à exprimer ce que j'éprouvai est la suivante : Dieu était présent, bien qu'invisible : sans qu'il tombât aucunement sous mes sens, ma conscience le percevait (1). »

3. Parmi les *mystiques catholiques orthodoxes,* nous n'en interrogerons que trois ou quatre, des plus autorisés ; et encore ne considérerons-nous que les traits essentiels de leurs états proprement mystiques. Pour achever d'enlever à ce petit travail toute prétention documentaire ou bibliographique, et pour la commodité des références, nous emprunterons nos citations à cette sorte de « florilegium » de textes mystiques que le P. Poulain joint en appendice aux différents chapitres de son livre *Les grâces d'oraison* (2). Au besoin, les contextes ont été vérifiés. Nous ne prétendons, d'ailleurs, aucunement par nos emprunts imposer au docte auteur la solidarité de nos opinions, qui s'écartent parfois notablement des siennes.

Les états proprement mystiques s'échelonnent en plusieurs degrés, dont le nombre et la dénomination varient d'après les auteurs. Le P. Poulain, par exemple, distingue, en ordre ascendant, la quiétude, l'union pleine, l'extase et l'union transformante. Mais ces états ne sont, d'après lui (3), que des étapes ou des variétés d'un même phénomène fondamental : l'*intuition* mystique, la *perception* intellectuelle de la Divinité *présente*.

« Dieu, dit Ste Thérèse, s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et

(1) W. James, *Op. cit.*, pp. 67-68.

(2) 5e édit. Paris, 1906. — [Nous ne jugeons pas utile, puisque cette 5e édition est encore fort répandue, de transposer nos références aux pages correspondantes de la 10e et récente édition.]

(3) Nous ne voudrions pas poser cette thèse d'une manière aussi absolue, du moins en ce qui concerne la quiétude.

Dieu en elle (1). » « Je connais une personne qui ne savait pas que Dieu fût en toutes choses par présence, par puissance et par essence, et qui, après avoir été favorisée de la grâce dont je parle, le crut de la manière la plus inébranlable (2). »

Essayons de préciser le mode de cette perception intime de Dieu.

« Lorsque le Dieu Très-Haut vient rendre visite à l'âme, celle-ci reçoit quelquefois la faveur de le voir ; elle le voit alors en elle-même, sans forme corporelle, plus clairement qu'un homme mortel n'en voit un autre. Les yeux de l'âme éprouvent alors une plénitude *purement spirituelle,* dont je ne puis rien dire parce que les paroles et l'imagination sont impuissantes à l'exprimer ». Ceci est de la B^ne^ Angèle de Foligno (3). « Dans cette oraison, dit à son tour S^te^ Thérèse, on ne voit rien, *pas même des yeux de l'imagination,* à quoi on puisse à proprement parler donner le nom de vue... (4). »

« Quand toutes les puissances sont simultanément unies à Dieu [dans l'union pleine], elles ne sont capables de quoi que ce soit au monde. L'entendement est *comme stupéfait* de ce qu'il contemple. La volonté aime plus que l'entendement ne conçoit, mais *sans que l'âme puisse dire,* ni si elle aime, ni ce qu'elle fait. A mon gré, la *mémoire* est comme si elle n'existait pas ; l'*imagination de même.* Pour les *sens,* non seulement ils n'ont plus leur activité naturelle, mais on dirait qu'on les a perdus (5). » De cette union « l'extase ne diffère qu'en ceci : elle dure davantage et se fait plus sentir à l'extérieur (6). » S. Jean de la Croix marque nettement, lui aussi, cette suspension de l'activité des facultés inférieures dans la contemplation mystique : « Cette théologie

(1) *Château intérieur* 5. 1. (Poulain, 85).
(2) *Ibid.*
(3) *Vie,* ch. 52. (P. 264).
(4) *Château,* 6. 1. (P. 98).
(5) S^te^ Thérèse, 2^e^ lettre au P. Rodrigue Alvarez. (P. 242).
(6) *Ibid.*

mystique... est si simple, si spirituelle et générale, que l'intelligence la reçoit sans être enveloppée *dans aucune espèce d'image* ou de représentation capable d'être reçue par les sens (1). »

Aussi, pour y avoir accès, à cette contemplation, la voie nécessaire est le détachement du « sensible », l'abandon du « discours » et le recueillement graduel de l'âme en elle-même. Écoutons un écho christianisé du néo-platonisme, dans cette « Théologie mystique » du Pseudo-Denys, inspiratrice de tant de contemplatifs et de théoriciens de l'Oraison : « Ami, tends avec force vers les contemplations mystiques, et là, abandonne les connaissances des sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est sensible ou intelligible (2), tout ce qui est ou n'est pas, pour t'élever, sans connaissances naturelles et dans la mesure qui te sera accordée, à l'union de celui qui est au-dessus de tout être et de toute connaissance rationnelle (ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν). Par cette séparation absolue et pure de toutes choses, par cette délivrance universelle, tu seras élevé au rayon surnaturel (ὑπερούσιον) de l'obscurité divine (3). »

Πρὸς τὴν τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα : le rayon de la ténèbre divine! Pour comprendre l'état mystique nous devrions être à même d'opérer, autrement que par des mots, la synthèse de cette antinomie qui nous est jetée si fièrement à la face. L'intuition divine est *aussi obscure que lumineuse*. « Si en voyant Dieu on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais quelqu'une des choses qui viennent de lui et que nous pouvons connaître (4). » « La contemplation, écrit S. Jean de la Croix, ne donne qu'une connaissance générale et obscure, au moyen de laquelle l'entendement ne parvient pas à connaître dis-

(1) *Nuit de l'âme* II, 17. (P. 131).

(2) Au sens néo-platonicien. Τὰ νοητά désigne l'objet propre de la science finie, de la γνῶσις.

(3) *De Myst. Theol.*, C. I. [P. 131].

(4) Pseudo-Denys. *Lettre I.* (P. 117).

tinctement ce qui est présenté (1). » Et ce passage de Tauler est instructif : « ... l'esprit est transporté au-dessus de toutes les puissances dans une sorte de solitude immense, dont nul mortel ne peut parler convenablement. C'est la mystérieuse ténèbre où se cache le bien sans bornes. On est admis et absorbé dans quelque chose d'un, de simple, de divin, d'illimité, tellement que, semble-t-il, on ne s'en distingue plus. Je parle, non de la réalité, mais de l'apparence, de l'impression ressentie. Dans cette unité le sentiment de la multiplicité s'efface. Quand ensuite ces hommes reviennent à eux-mêmes, ils retrouvent une connaissance distincte des choses, plus lumineuse et plus parfaite... Cette obscurité est une lumière à laquelle nulle intelligence créée ne peut arriver par sa nature. C'est aussi une solitude, parce que cet état est naturellement inabordable (2). »

Il semblerait bien que le mystique, tout absorbé dans sa vision sublime, perdît le sentiment de sa propre personnalité et ne fît, alors, aucun retour conscient sur ses actes. En effet, on trouve souvent accusée une *inconscience relative,* qui n'est point la cessation de toute activité intellectuelle, mais la *réduction suprême* — d'ailleurs momentanée — *de la multiplicité des actes à l'unité,* et, par conséquent, l'effacement de la distinction perçue d'objet et de sujet. « Quand Dieu élève l'âme à l'union, dit Ste Thérèse, dans une page qu'il faudrait citer en entier, il suspend l'action naturelle de toutes ses puissances, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi *elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend pendant qu'elle demeure unie à Dieu...* Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, puisque durant cette union elle ne voit ni n'entend ? Je réponds [qu'*elle ne le voit pas alors,* mais qu'*elle le voit clairement plus tard, après qu'elle est revenue à elle-même,* et] (3) elle le sait, non point par une

(1) *Vive Flamme.* III. 3. § 10. (P. 117).

(2) *Premier Sermon pour le deuxième dimanche après l'Epiph.* (P. 267).

(3) Nous restituons ces quelques mots, qui sont remplacés par des points dans la citation du P. Poulain.

vision mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner (1). »

Lorsqu'on lit ces passages de S. Jean de la Croix ou de Ste Thérèse sur l'obscurité divine et sur l'absence de conscience réfléchie, il convient de ne point perdre de vue le commentaire qu'en donnent et leur contexte et d'autres textes des mêmes auteurs.

Nous nous permettrons de citer encore quelques lignes du P. Alvarez de Paz, qui précisent — autant qu'il est possible — le genre d'activité psychologique qui accompagne l'extase : « Dieu se manifeste à l'âme par une image qui le représente très parfaitement. Les sens ne l'ont pas reçue et ne la donnent pas ; *elle n'est pas composée avec des formes possédées d'avance,* mais c'est une *infusion nouvelle* faite à l'esprit... Ainsi aidé et fortifié l'esprit voit Dieu. *Il n'y arrive pas en niant* ou en retirant de lui quelque chose, comme quand on dit : Dieu n'est pas limité ni fini. Ce n'est *pas non plus en affirmant* de lui quelque chose, en le lui attribuant, comme lorsqu'on dit : Dieu est bon et sage. Mais c'est *en regardant* la grandeur divine sans mélange, dans la tranquillité d'un jour serein. Certes, ô lecteur, quand tu vois la lumière avec les yeux du corps, tu n'y arrives pas par des rapprochements d'idées... Tout simplement tu vois la lumière. De même l'âme, dans ce degré de contemplation, *n'affirme rien, ne nie rien, n'attribue rien, n'écarte rien,* mais, dans un plein repos, *elle voit* Dieu. On me dira : c'est étonnant, ou plutôt incroyable... Je l'avoue, c'est étonnant. Pourtant le fait est très certain (2). »

On traduirait exactement cette analyse dans le langage technique de la psychologie moderne, en disant que la haute contemplation mystique n'est ni une perception sensible, ni une projection imaginative, ni une connaissance discursive mais, à strictement parler, une *intuition intellectuelle,* une de ces intuitions dont nous ne possédons pas le

(1) *Château,* 5. 1. [P. 241 et 98].

(2) *De inquisit. pacis,* V. 3e partie, ch. 14. [P. 275].

type complet dans notre expérience ordinaire. Avant de chercher à nous faire quelque idée de ce que pourrait être cette intuition chez les mystiques, il nous faut ajouter encore deux ou trois remarques d'un caractère purement descriptif.

1° A son plus haut degré, la contemplation mystique n'apparaît pas précisément comme un effacement de la personnalité devant la clarté de plus en plus exclusive de la présence divine, mais plutôt comme une *union* dans laquelle la personnalité, loin d'être anéantie, est *surélevée* et *transformée*. « C'est une transformation totale de l'âme en son Bien-Aimé,... par une certaine consommation de l'union d'amour, qui élève l'âme au-dessus d'elle-même, qui la divinise, et la rend pour ainsi parler Dieu par participation, autant du moins que la chose est possible en ce monde (1) ». « On pourrait même dire que, par cette participation, l'âme paraît être plus Dieu qu'elle n'est âme, quoi qu'il soit vrai qu'elle garde son être et que celui-ci reste distinct de l'être divin, comme le verre reste distinct du rayon qui l'éclaire et le pénètre (2). »

2° Nous n'avons guère mis en évidence *les éléments affectifs* des états mystiques. C'est qu'ils ont moins d'importance au point de vue spécial de ce travail. Mais il est clair que leur intensité et leurs variations offriraient, en elles-mêmes, un objet d'étude fort intéressant. Nous ne croyons pas cependant qu'*elles seules* puissent faire trancher la question d'une distinction foncière entre les états mystiques et les états psychologiques ordinaires, toujours somatiques par quelque côté. Car il semble que, si la plus haute contemplation, en tant que « connaissance », se dégage de toute participation des représentations sensibles ou imaginaires, elle maintienne cependant une polarisation affective du composé humain tout entier, corps et esprit. Du moins nous ne trouvons nulle part que l'amour extatique réside exclusivement — comme l'intuition proprement dite — « à la

(1) S. Jean de la Croix, *Cantique*, XXII, 1. [P. 288].
(2) S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, II, 5. [P. 288].

cime de l'esprit » (1), et nous croyons reconnaître de nombreux indices du contraire. Mais si la contemplation mystique s'exerce sans immixtion d'aucune image sensible, comment expliquer le maintien d'une certaine affectivité inférieure ? ou du moins en quel sens faudrait-il interpréter celle-ci ? Il y a là un problème — qui n'est sans doute point insoluble — mais que nous n'aborderons pas ici.

3° La contemplation ou l'extase, chez les grands mystiques catholiques, *favorise l'action,* loin d'en détourner ; elle ne soustrait à l'action quelques minutes ou quelques heures que pour l'investir ensuite d'une plénitude et d'une vigueur exceptionnelles. Bien plus — et il semble que ce soit là l'état le plus parfait auquel le mystique puisse aspirer sur terre — la contemplation la plus élevée devient *habituelle,* et alors, au lieu de suspendre les activités inférieures, *elle les restitue à leurs fonctions normales,* réalisant ainsi chez le sujet qui en est favorisé, non plus une unité momentanément préjudiciable à la vie extérieure, mais une sorte de dédoublement harmonieux, qui le maintient en contact avec Dieu sans lui enlever la liberté d'esprit nécessaire aux occupations de ce monde. S^te^ Thérèse offre un bel exemple de cet état mixte.

4° Nous croyons inutile d'insister sur l'*interprétation que les mystiques donnent eux-mêmes de la nature de leur état.* Ils sont unanimes à considérer l'union mystique proprement dite comme une grâce de Dieu, non pas seulement en ce sens que Dieu, par une providence spéciale, les aurait faits les bénéficiaires d'un concours exceptionnel de circonstances d'ailleurs naturelles, mais en ce sens qu'une *intervention divine directe aurait produit* en eux *un état absolument inaccessible aux seules forces humaines.* « Comme dans l'ordre de la nature, l'âme ne peut agir par elle-même que grâce à l'intervention des sens, il en résulte que dans cet état c'est Dieu qui agit particulièrement en elle... Il lui communique dans la contemplation des biens très spirituels qui sont à

(1) Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis,* V, 3, 14. [P. 276].

la fois sa connaissance et son amour. L'âme se voit ainsi remplie de cette connaissance amoureuse, sans faire aucun usage ni du discours, ni du raisonnement, ni des actes qu'elle ne peut plus produire comme autrefois (1). » Dans ces quatre lignes, S. Jean de la Croix nous fournit les deux grandes raisons « psychologiques » qui peuvent porter les mystiques à attribuer à leur état une origine divine *immédiate*, savoir la réalité d'une *présence essentielle*, « nullo interposito medio » : c'est d'abord leur apparente *passivité* et insuffisance personnelle dans l'établissement de ces états ; c'est ensuite le *mode même de la connaissance* qui leur est alors communiquée, mode non seulement extraordinaire, mais en contradiction, semble-t-il, avec une loi psychologique fondamentale, c'est-à-dire avec la nécessité de l'*intellectio in phantasmate*. Ne parlons pas ici des raisons théologiques et morales qui appuyent peut-être ces raisons psychologiques. La question de la *causalité immédiate* des états mystiques est donc déjà, en partie, pour les mystiques eux-mêmes, affaire d'interprétation et de raisonnement : le témoignage des intéressés ne peut y garder la même valeur que sur ce point d'observation directe qu'est le *fait même d'une « intuition intellectuelle », d'une « vision sans images »* de Dieu.

Et ce phénomène déroutant est formellement affirmé. Constitue-t-il *un phénomène sui generis, dépassant nos lois psychologiques*, ou bien *son originalité n'est-elle qu'illusoire* et *se laisse-t-il ramener, par analyse, à nos cadres phénoménaux ordinaires ?*

4. *a)* Remarquons d'abord — et la chose en vaut la peine — que s'il est excellent, dans l'étude du mysticisme, d'étendre son enquête aussi largement que possible, il serait par contre peu scientifique d'affirmer sur la foi d'un certain nombre de similitudes apparentes l'identité foncière de tous les cas recueillis. Nous apprécierions sévèrement la légèreté d'un

(1) S. Jean de la Croix, *Vive Flamme*, III, 3, § 5. (P. 146.)

psychologue qui, après comparaison sommaire d'exemples profanes ou religieux tels que nous en avons rapportés, conclurait — non pas même à l'identité des *causes* en jeu, ce qui dépasserait trop évidemment la compétence de la seule psychologie empirique — mais à l'identité du *contenu phénoménal* de tous ces états similaires.

Et cette remarque nous paraît d'autant plus justifiée que, chez les mystiques chrétiens eux-mêmes, les divers degrés d'union — tels qu'on les trouve décrits — ne sont pas tous également réductibles ou irréductibles à un schème purement psychologique. Parfois, quand l'élément sensible ou imaginaire y subsiste, on pourrait se demander si la contemplation implique bien une « intuition intellectuelle » et s'il ne faut pas la ramener, psychologiquement parlant, à la forme d'une hallucination interprétée. Parfois « l'intuition intellectuelle » — si c'en est une — s'accompagnera au moins d'une image spatiale confuse : on sentira Dieu, *à côté* de soi, *autour* de soi, ou bien *dans une direction* vaguement déterminée ; ce cas est-il évidemment différent, dans son contenu, de cette « projection spatiale hallucinatoire d'un concept », dont nous avons reconnu plus haut la possibilité purement « profane » ? Enfin, dans les degrés supérieurs, l'intuition, d'après la description des mystiques, peut être non seulement sans images mais aussi *sans aucune localisation,* et dans ce cas, la conscience actuelle du Moi ou bien est conservée ou bien semble supprimée : ici, *si la lettre des documents fait foi,* force sera bien de renoncer à trouver des états correspondants dans la psychologie ordinaire ; mais le mystique ne s'est-il point fait illusion ?... Puis, la juxtaposition, dans un même sujet, de l'état d'union et des actes de la vie extérieure jette une nuance nouvelle sur le phénomène mystique fondamental. Gardons-nous donc d'assimiler sans précaution des cas peut-être très dissemblables.

b) Et moyennant cette réserve, qu'on nous permette maintenant une *critique rapide de quelques opinions* formulées sur la nature psychologique de la haute contemplation. Nous ne tiendrons aucun compte de celles qui demeurent

en dessous même du degré d'information et de discernement qu'on peut exiger d'un article d'honnête vulgarisation ; parmi celles dont il vaut la peine de tenir compte, nous n'en choisirons que deux ou trois, plus typiques.

D'abord celle de J. H. Leuba (1). Elle revient essentiellement à ceci : durant la transe, le contenu de la conscience mystique va s'appauvrissant et s'uniformisant : ce mouvement se poursuit, non seulement jusqu'à un monoïdéisme assez vague (c'était la thèse de Th. Ribot), mais même jusqu'à l'inconscience, que Leuba considère comme un *aïdéisme* parfait. Revenu à lui, le mystique *interprète* la suite de ses états : malgré leur continuité affective, il y perçoit une lacune, « il sent un vide ; ce vide, ce rien, en devenant ainsi un objet de la pensée, prend existence et devient *le* Rien qui cependant *est* (2). » Et comment cela ? Grâce à une doctrine préconçue sur les attributs de la divinité : il y a identification après coup entre un concept artificiel et une expérience, entre le Dieu de la spéculation métaphysique et le Rien expérimenté, si l'on peut dire... Changez la doctrine, et la même expérience conduirait au Nirvâna bouddhiste.

William James, après avoir remarqué que l'expérience mystique, si elle fait autorité pour le sujet qui en est favorisé, n'offre aucune garantie rationnelle aux profanes, professe pourtant que la simple existence de cette expérience subjective ruine la prétention « de la conscience non mystique ou rationaliste, fondée seulement sur les sens et sur l'entendement » (3), à représenter la totalité des modes possibles de la conscience. Plus loin (4), il propose une

---

(1) J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens.* Revue philos., Paris, 1902 (t. 54), pp. 1-36 et 441-487.

Au point de vue qui nous occupe, on pourrait — malgré leurs appréciations très différentes sur la valeur sociale du mysticisme — rapprocher M. Leuba et M. Murisier. (*Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901, chap. I).

(2) *Op. cit.* p. 481.

(3) W. James, *Varieties...*, pp. 422-423.

(4) *Op. cit.*, pp. 512 sqq.

hypothèse qui lui paraît exprimer le *noyau commun* des formes les plus diverses de la mystique, et rattacher celle-ci à la psychologie expérimentale sans la couper du contact qu'elle a *peut-être* avec une réalité ultérieure. Notre Moi conscient se trouve en continuité avec un *Moi subconscient* (l'équivalent du « Moi subliminal » de Myers), qui n'est point une dégradation du Moi conscient, mais une région profonde, aux richesses encore inexplorées, où s'élaborent silencieusement les intuitions du génie aussi bien que les intuitions mystiques. L'ignorance de ce travail souterrain en fait attribuer les effets à une cause étrangère — et en cela, estime-t-il, *on n'a que partiellement tort,* car le subconscient, qui émerge d'une part dans la conscience claire, se continue, d'autre part, avec un monde plus vaste, qui le déborde et constamment l'influence. Cette Réalité transsubliminale recevra d'ailleurs des déterminations diverses dans les diverses métaphysiques. Pour un chrétien, cette Réalité sera Dieu, dont la grâce, source de lumière et levier d'action, prendrait point d'appui sur le subconscient humain pour ébranler par contre-coup les facultés supérieures d'intellection et de vouloir (1).

Fort analogue — mais plus rigoureusement psychologique, si nous la comprenons bien — est l'explication de M. H. Delacroix. « Le sentiment de passivité qu'expriment si fortement les mystiques, et d'où ils concluent la transcendance de leurs états et leur rapport à une activité supérieure, à l'action divine, est l'ignorance d'un travail intérieur, de l'*activité subconsciente*... Puisque ces états apparaissent en dehors de toute attente, soudainement, sans cause ; puisqu'ils n'ont point de raison ni de règle qui soit connue ; puisqu'ils dépassent la nature par la valeur de leur contenu et par leur puissance d'action, il faut les rapporter à une

(1) Cf. une idée du même genre chez A. Godfernaux, *Psychologie du Mysticisme.* Revue philos., Paris, 1902 (t. 54), p. 169. Note 1. D'après ce psychologue, qui ne fait point d'ailleurs autorité en théologie, « le point d'application » de la grâce (actuelle) serait « dans la cénesthésie », dans la sensibilité générale, et non pas dans les facultés supérieures.

cause étrangère. La nature ne peut se dépasser elle-même. Or l'hypothèse d'une activité subconsciente soutenue par certaines dispositions naturelles et réglée par un mécanisme directeur remplit exactement le rôle de cette cause étrangère et explique entièrement ce sentiment de *passivité* et d'*extériorité* (1). » Le subconscient, de plus, « rend compte de tous les caractères que les mystiques attribuent à leurs *visions* et *paroles intérieures* (2) ». Enfin, « il n'est pas plus difficile d'y rattacher ces *grandes intuitions confuses,* magnifiques et inattendues qui émergent soudain, couvrant d'ombre la conscience ordinaire du moi et des choses. L'intuitivité, latente sous les actes distincts de la méditation et de la vie chrétienne, l'intuitivité qui est le fond de l'esprit mystique et qui apparaît obscurément sous les efforts qu'il fait pour se dégager de la pensée logique et de l'effort volontaire, cette aptitude innée à réagir au monde, à l'action d'ensemble du monde sur l'âme, non point par des réactions locales, multiples et précises, mais par une vaste attitude d'ensemble, se dégagent, lorsque le travail de préparation le leur permet, sans qu'il y ait proportion entre la richesse naturelle ainsi libérée et l'effort qui la met au jour (3).

M. H. Delacroix n'accorde donc pas aux mystiques que cette intuitivité, dont il les reconnaît doués, soit la faculté d'avoir une de ces intuitions strictement intellectuelles, absentes de notre psychologie ordinaire, mais dont Kant lui-même, malgré son agnosticisme, admet la possibilité absolue. L'intuitivité mystique ne serait qu'une sorte d'esthétisme, supérieur et épuré, réductible au jeu raffiné, conscient et subconscient, de nos tendances et de nos représentations d'origine sensible. Le « nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu » n'aurait à abdiquer aucune parcelle de son empire, et la mystique n'ouvrirait point une brèche dans le déterminisme rigoureusement psychologique des faits mentaux.

(1) H. Delacroix, *Études sur l'histoire et la psychologie des grands mystiques chrétiens,* pp. 404-405.

(2) *Ibid.,* p. 405.

(3) *Ibid.,* p. 405.

Nous mentionnerons encore, pour sa partie psychologique, la théorie exprimée par E. Recéjac dans sa thèse *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (1). L'auteur résume sa pensée dans une courte note de la page 61 de cet ouvrage : « Voilà bien le travail intérieur du mysticisme : la Volonté aspirant à l'Absolu, luttant à la fois contre la conscience empirique et s'y appuyant symboliquement, cherchant à se passer même de symboles, arrivant enfin à une inconscience où ne subsiste plus que le désir avec une assurance de pureté morale qui équivaut à la possession de l'Absolu. » Les états mystiques seraient donc des étapes du mouvement ascensionnel qui entraîne la *Volonté* vers l'Absolu : ce mouvement est soutenu et orienté constamment par les *symboles* que présente la conscience ; mais la volonté, sous peine de mentir à sa loi interne, *dépasse* à chaque instant ce symbolisme particulier : il lui est à la fois un secours et une entrave. Le mystique cherche à *affranchir* progressivement la tendance profonde de la Volonté de ses étais phénoménaux : il *utilise* d'abord le symbolisme tout en le *réduisant ;* puis, au sommet de l'extase, arrive à le *supprimer* et retrouve ainsi, dans le silence de la conscience phénoménale, toute *la pureté de la tendance*, du désir foncier, qui faisait l'unité et le principe moteur de son ascension. Le mystique ne rencontre donc autre chose, dans ses transes les plus sublimes, que le fond même de son *Moi,* son Activité profonde, ou si l'on veut sa Liberté ; mais il y rencontre du coup « l'Absolu, immanent à la Liberté », c'est-à-dire, si nous comprenons bien, l'affirmation pure, directe, non symbolique, plutôt vécue que pensée, de l'*Absolu* (2).

Toutes ces interprétations nous rendent-elles un « état mystique supérieur » *qui réponde exactement aux descriptions de ceux mêmes qui l'expérimentèrent?* Nous ne nierons pas

(1) Paris, 1896.

(2) Voir pour l'appréciation de ce système la page 178 de ce travail, note 1.

que, par une combinaison convenable des éléments purement psychologiques qui nous sont fournis, on ne puisse construire, en imagination, des états complexes dont *l'extérieur* ressemble aux états originaux à expliquer ; mais outre que cette chimie mentale, tout hypothétique, est presque entièrement incontrôlable, il n'est pas tellement sûr qu'un contemplatif bien authentique reconnaisse, dans les produits savamment élaborés en la cornue des psychologues, une image tant soit peu fidèle du résultat de ses *expériences* à lui. La synthèse d'un état original au moyen de quelques-uns de ses éléments d'analyse est toujours une opération fort hasardeuse, lorsqu'elle est — comme ici — *expérimentalement invérifiable*.

Notre mystique, en tous cas, admirerait l'ingéniosité des automates pieux de M. Leuba et féliciterait leur auteur de l'art avec lequel il sut — moyennant une légère transposition, il est vrai — réduire à l'engrenage phénoménal les aspects les plus transcendants de leurs modèles. Voyez plutôt : Le contenu de la conscience, durant la contemplation, va se dégradant et s'affaiblissant... chez l'automate, car chez S^te^ Thérèse, par exemple, il s'uniformise en se précisant et s'intensifiant. L'automate *s'épuise* peu à peu, jusqu'au monoïdéisme le plus indigent : solution d'une élégante simplicité, car imaginez donc la multiplicité de rouages qu'il eût fallu pour représenter un monoïdéisme par concentration, une idée qui s'enrichit de virtualités tout en se simplifiant et qui ne s'isole qu'en captant les représentations partielles éparses autour d'elle. Et puis l'automate *s'endort* dans l'aïdéisme absolu : stupéfiante imitation de l'extase ; je ne sais cependant si S^te^ Thérèse ou S. Jean de la Croix eussent fort goûté cette équivalence établie entre l'aïdéisme complet, l'inactivité totale de l'esprit et l'inconscience relative de l'âme toute figée dans l'intuition de Dieu. Au réveil l'automate *disserte* sur le « Rien » transcendant, dont il étiquète sa défaillance extatique ; le mystique disserte aussi, parfois, mais sur un « Rien » qui ne fut *jamais* pour lui un pur néant, sur une « Négativité »

divine qui n'est qu'une affirmation plus haute, sur une « Ténèbre » plus consistante et plus lumineuse que les feux follets du phénomène. Et nous admirons l'automate de M. Leuba, parce qu'il nous paraît bien agencé et *peut-être* réalisable ; mais, de grâce, n'en faisons point un mystique chrétien...

L'interprétation de W. James et de M. H. Delacroix respecte plus scrupuleusement les données d'observation directe fournies par les mystiques eux-mêmes. De vrai, à s'en tenir à celles-ci, et à les interpréter de l'extérieur — comme tout profane est réduit à le faire — nous n'oserions point prétendre qu'il soit *impossible* de concevoir, en dépendance d'*antécédents* purement psychologiques, une somme de phénomènes *conséquents* qui présentent la plupart des caractères descriptifs de l'union mystique. Pourtant, sans quitter même le terrain étroitement expérimental, nous n'aurions pas tout apaisement sur la légitimité de cette assimilation hypothétique. Car s'il est vrai que la subconscience peut, par son travail sourd et obscur, créer chez le mystique l'illusion de la passivité, s'il est vrai qu'elle peut élaborer en tapinois ces visions d'une esthétique supérieure, dont la soudaineté et la réalité concentrée imposent l'impression de quelque chose de surhumain et font ployer les deux genoux aux tempéraments religieux, il ne faut pas oublier que la subconscience n'opérerait ces effets magnifiques *que* par une *coordination plus heureuse* des éléments mêmes qui constituent la trame de notre conscience ordinaire : la subconscience psychologique demeure *étroitement dépendante des données de la sensibilité*. Le coup d'œil génial ou l'intuition de l'artiste, si intensifiés et si épurés qu'on les suppose, ne seront jamais dégagés de toute image sensible ni de toute représentation spatiale : ils pourront *tendre vers* une *intuition strictement intellectuelle*, mais à la façon d'une variable mathématique qui se rapproche indéfiniment d'une limite inaccessible. Or le mystique prétend bien l'avoir atteinte, cette limite ; il prétend avoir expérimenté l'intuition de Dieu *sans image aucune* et *sans aucune spatialisation ;* et

cette prétention il ne l'affiche pas seulement dans la chaleur de descriptions poétisées et hyperboliques, il la maintient avec énergie — le mystique chrétien du moins — lors même qu'il s'efforce de se décrire avec toute la précision d'une analyse très objective ; bien plus, il la maintient comme l'expression, non pas d'une *interprétation* évidente, mais d'un *fait* directement expérimenté.

L'*alternative* se pose donc, ou de respecter intégralement les données d'observation immédiate fournies par les mystiques, et alors de dépasser le point de vue de M. Delacroix ; ou bien d'opter pour M. Delacroix, et de se résigner alors à récuser une partie des données susdites (1).

On conçoit que *l'une et l'autre attitude pourra se justifier* et que la seule psychologie ne suffit peut-être pas à trancher l'alternative. Nous voudrions montrer en peu de mots qu'un psychologue même peut admettre *sans arbitraire* la *possibilité,* chez le mystique, d'une *intuition non spatiale,* c'est-à-dire d'une perception de présence qui ne serait qu'*analogue* au sentiment de présence étudié dans notre première partie et ne s'expliquerait pas adéquatement par les lois qui régissent celui-ci.

c) La question que nous traitons maintenant déborde le problème particulier qui l'a fait naître. Dans quelles conditions l'esprit scientifique, devant un phénomène nouveau, *impose-t-il* le choix de telle ou telle hypothèse explicative ?

Toute hypothèse explicative sur la constitution, la nature, d'un phénomène se résume dans l'équation établie provisoirement entre ce phénomène — en apparence original — et une somme de phénomènes plus simples dont on connaît les lois d'apparition et de combinaison : la chaleur d'un

(1) Remarquons que si quelqu'un, sous l'étiquette de subconscient, englobait la faculté même, pour l'intelligence, d'arriver, dans certaines circonstances, à une *intuition métaphysique,* totalement dégagée d'éléments sensibles, nous n'aurions rien à lui objecter *ici,* puisque *nous laissons de côté la question de la cause transcendante et de la valeur religieuse* des états, dont nous cherchons à caractériser *la nature psychologique.* Nous ferions observer toutefois que l'étiquette serait assez mal choisie.

corps, par exemple, sera traitée comme une somme de forces vives moléculaires. Il arrivera que ces phénomènes partiels, plus simples, offrent une rigoureuse similitude avec tel ou tel aspect du phénomène total à expliquer, et que, de plus, la combinaison, suivant un mode déterminé, de leurs conditions individuelles de production fasse naître effectivement le phénomène total. Dans ce cas, l'hypothèse est expérimentalement *vérifiable*.

Parfois l'hypothèse ne sera pas directement ni complètement vérifiable, mais on saura du moins avec certitude que les effets du phénomène à expliquer et ceux de ses substituts hypothétiques sont du même ordre : la similitude bien constatée des effets permet de conclure — hypothétiquement — à la similitude de leurs causes phénoménales ; telle, par exemple, l'explication des mouvements de la mécanique céleste par l'hypothèse soit de forces centrales, soit de tensions du milieu. La synthèse expérimentale du phénomène à expliquer n'est point possible, mais du moins elle ne supposerait qu'une amplification quantitative des combinaisons réelles directement observées. L'hypothèse dans ce cas est *scientifiquement justifiée* et ne risque point de faire méconnaître la véritable nature de l'objet à expliquer.

Il peut se faire aussi que non seulement l'hypothèse soit invérifiable, mais qu'elle n'ait d'autre fondement qu'une *analogie peu précise* des éléments hypothétiques et du phénomène total qu'ils sont censés représenter, si bien qu'absolument parlant ce phénomène mal connu puisse être considéré soit comme une simple résultante de la combinaison des dits éléments, soit au contraire comme une réalité nouvelle les débordant franchement. C'est ainsi qu'il n'est point évidemment légitime de réduire, même hypothétiquement, au schéma déterministe toute l'activité *extérieure* de l'homme ; ou bien d'assimiler l'être végétatif à un mécanisme physico-chimique perfectionné. Dans ce troisième cas, pour que l'adoption d'une hypothèse échappe à l'arbitraire, *d'autres principes doivent en éclairer le choix*. Supposons que cette hypothèse ne soit ni contredite, ni suggérée,

ni imposée *par une science voisine,* il semble que le souci d'une sage économie des moyens d'explication justifie l'usage de la règle suivante, théoriquement admise sinon toujours pratiquée par les Scolastiques : N'expliquons pas par le *plus* ce qui peut suffisamment s'expliquer par le *moins;* ne faisons point appel à des causalités préternaturelles quand les causes physiques peuvent suffire à la besogne ; ou bien encore : Ne soustrayons au domaine des sciences expérimentales que les phénomènes qui leur échappent *évidemment.*

Or l'état mystique supérieur n'est point susceptible d'une explication rentrant dans la première ou la seconde des catégories ci-dessus énumérées : non seulement on ne peut le reproduire expérimentalement, mais il n'est pas certain du tout que ses manifestations propres soient du même ordre que les effets des activités psychologiques ordinaires. Aussi l'hypothèse de M. Delacroix rentre-t-elle plutôt dans la troisième catégorie : elle se fonde sur des analogies partielles entre l'intuition mystique et le produit synthétique, qu'en fin psychologue il édifie mentalement au moyen de données communes. Mais ces données communes, si habilement synthétisées qu'on les suppose, sont-elles de nature à faire naître *objectivement* je ne dis pas même le fait mystique véritable, mais seulement un état qui en ait *toute* l'apparence ? Quel psychologue oserait répondre : oui, puisque l'hypothèse de M. Delacroix force à corriger et à transposer, sur un point de prime importance, ce que les mystiques chrétiens présentent constamment comme une donnée immédiate d'observation ?

En réalité, M. Delacroix s'est laissé guider ici par un à priori méthodologique, *qui peut souvent se justifier,* je veux dire par le parti pris de faire plier au déterminisme expérimental tout phénomène qui ne récalcitre pas obstinément. Or ce dressage du phénomène, il ne put le réaliser qu'en atténuant ce que nous serions tenté, nous, de considérer comme caractéristique de l'intuition mystique véritable, c'est-à-dire la nature *strictement intellectuelle* de son contenu. Mais — répondrait-il sans doute — l'esprit scientifique ne

commandait-il point de ramener à tout prix *à des termes acceptables* cette prétention exorbitante, qu'affichent les mystiques, d'imposer à notre créance une forme d'intuition dont l'expérience psychologique commune n'indique pas même la possibilité ? Eh bien ! soyons franc : en l'absence de toute indication fournie par des sciences voisines, et supposé que cette « intuitivité », à laquelle prétendent les mystiques, ne fût *aucunement dans le prolongement* de notre expérience psychologique, nous dirions comme M. Delacroix : *scientifiquement,* l'intuition mystique ne *peut* être qu'un produit d'élaboration subconsciente d'éléments psychologiques communs — une intuition supérieure, ne dépassant point, pourtant, le plan des *formes sensibles* et des *catégories* — à moins que, par excès de « sublimation », elle ne s'évanouisse dans l'inconscience totale... Il serait *arbitraire* et *dommageable* de l'ériger en un fait original et irréductible, totalement hétérogène aux données communes de l'expérience : pareil procédé porterait dans ses flancs la ruine de l'esprit scientifique.

d) En fait, nous nous montrons plus accueillant aux ambitions transcendantes des grands contemplatifs : c'est que les deux conditions, sous lesquelles nous accorderions une présomption de compétence à une science particulière, comme la psychologie, ne sont pleinement réalisées ni l'une ni l'autre relativement à l'état mystique supérieur. Car cet état mystique, par ses prétentions métaphysiques et religieuses, ressortit en partie à la *philosophie* et à la *théologie,* puis deuxièmement, dans les caractères qu'il affiche, s'il dépasse la psychologie ordinaire, *demeure* cependant *dans le sens de certaines indications qu'elle nous fournit.*

Expliquons-nous sur ces deux points.

I. Toute *métaphysique* qui admet l'existence d'un Absolu véritable, d'un Absolu dont l'action ne serait point totalement immergée dans le déterminisme de nos lois expérimentales, admettra aussi la possibilité, pour cette action, de s'insérer dans les séries contingentes, et de provoquer

par là certaines réactions que les agents inférieurs, laissés à eux seuls, n'eussent point exercées. Le nier, c'est nier la contingence foncière de nos lois naturelles et ériger notre déterminisme expérimental lui-même en un intangible Absolu. A priori on ne peut donc dire qu'il soit impossible à l'esprit humain de produire, moyennant l'interférence d'une influence supérieure, un phénomène qu'il n'eût pu produire autrement : l'impossibilité n'existerait que si l'esprit devait, pour se hausser à ce mode nouveau d'activité, se nier lui-même... La métaphysique ouvre donc une *possibilité absolue* d'intuition intellectuelle.

La *théologie,* elle, n'a pas sur la nature de l'intuition mystique de tradition contraignante. On dirait, en termes de l'École, qu'alors même que les plus hauts degrés de contemplation seraient *certainement* surnaturels (en tant que *gratiae gratis datae* et non pas seulement en tant qu'actes méritoires), ils pourraient encore n'être pas surnaturels *quoad se,* dans leurs éléments constitutifs, mais seulement *quoad modum,* c'est-à-dire dans leurs circonstances effectives de collation. Et, de la très appréciable latitude laissée par cette distinction, quelques auteurs ont usé pour formuler des hypothèses sur la nature de l'état mystique : cet état ne dépasserait pas, *de soi,* les limites de la psychologie naturelle, et *sous ce rapport* ne différerait pas *foncièrement* de l'extase non chrétienne ou purement « philosophique » (1).

(1) En sept pages empreintes d'une grande finesse de pensée, le R. P. de Munnynck, O. P. (*Praelectiones de Dei existentia,* Lovanii, 1904, pp. 25 à 31) esquisse une interprétation de la « contemplation mystique » où il fait usage de cette distinction : « Putamus nos — écrit-il — sed haec modeste prolata volumus, hanc supremam contemplationem esse *quoad se* naturalem. » On rend ainsi un compte satisfaisant de ce « mirus consensus paganorum et christianorum » dans la description de l'état mystique : il y a une extase naturelle, accessible par les seules forces psychologiques. Mais « haec dicta volumus pro philosophis ethnicis ; atque etiam pro christianis quatenus eadem viâ ad eumdem perveniunt terminum. Verum multis in casibus haec contemplatio sanctorum, etsi, saltem partim, naturalis quoad suum esse, supernaturalis tamen videtur pronuntianda *quoad modum,* quo ad illam perveniunt. » — Pour nous,

Qui adopterait cette position, n'aurait évidemment aucune objection *de principe* à opposer aux analyses de M. Delacroix, aussi longtemps du moins que celles-ci, maintenues sur le terrain de la science positive, respectent le problème des causalités ontologiques réellement en jeu dans l'extase. Ce second problème est, à certains points de vue, plus délicat : nous ne l'avons point envisagé dans ces pages.

Pourtant, si la théologie ne se montre point ici très exigeante, il faut avouer que l'*opinion commune* de sès maîtres les plus écoutés est plutôt défavorable à l'hypothèse d'un état mystique *purement* psychologique *quoad se,* ou si l'on veut, *dans la nature de son contenu.*

La question, de ce côté, reste donc ouverte ou à peu près.

II. Allons-nous donc conclure que l'esprit scientifique et le souci sincère du progrès de la psychologie suggèrent, à propos du *fait* mystique lui-même, abstraction faite de ses *causes* métempiriques, une position analogue à celle de M. Delacroix ? Pas encore, car la psychologie même ouvre une vue très nette sur la possibilité d'une autre hypothèse, qui offre l'avantage d'utiliser *telles quelles* les descriptions de ceux qui furent, en l'occurrence, les seuls expérimentateurs, les mystiques.

L'intelligence humaine — l'expérience psychologique le montre — est, à travers le phénomène, le concept et le discours, perpétuellement chassée du muable, du multiple et

comme nous le dirons plus loin, nous admettrions volontiers, à nous fonder sur les descriptions de certains contemplatifs catholiques, qu'ils atteignent, au moins dans certains cas, à un état psychologique dont le *contenu même* est qualitativement différent du contenu de l'extase naturelle ou philosophique. Mais peut-être, au fond, notre pensée ne diffère-t-elle pas tellement de celle du R. P. de Munnynck, qui ajoute, dans un dernier paragraphe, ces lignes suggestives : « Praeterea considerandum est hanc contemplationem, naturalem quoad esse, veluti continuo progressu pertingere ad contemplationem vere supernaturalem quoad esse, a qua rigorose separari non potest. Porro auctores mystici, speciatim Germani, unà simul proponunt quae certe sunt supernaturalia et quae naturalia esse possunt... »

du déficient vers l'Absolu, vers l'Un et vers l'Infini, c'est-à-dire vers l'*Être pur et simple*. Cet *Être*, impliqué dans la finalité même de notre esprit, en est donc à la fois le ressort et le besoin, en ce sens que tout le mouvement de notre esprit n'est qu'une longue poursuite de l'*intuition*, toujours fuyante, *de cet Être*. Or, la tendance foncière d'une faculté est bien — si la notion de finalité garde un sens — le signe, à tout le moins, d'une certaine puissance latente en cette faculté. D'autre part, l'intelligence humaine, enfermée dans le cycle étroit de la donnée sensible et quantitative, n'y rencontre point, malgré tous ses efforts de synthèse et de coordination, son intuition propre. Qu'en conclure, sinon que notre intelligence — orientée dans son fond le plus intime vers une « intuition intellectuelle », s'il en fut, celle de l'Être pur — n'est donc point totalement disproportionnée à ce genre d'intuition, mais que, d'autre part, la loi actuelle de son exercice, lui imposant exclusivement des « présentations » sensibles, l'empêche radicalement d'égaler par ses actes sa tendance profonde ? L'antinomie de cette aptitude fondamentale, de ce « desiderium naturale » (1), et des restrictions insurmontables que lui oppose l'intellection « in phantasmate », ne peut être levée que par l'intervention d'un pouvoir extérieur, capable d'écarter ces restrictions en présentant *directement* à l'intelligence son véritable objet, l'Être. C'est la solution finale que propose la religion chrétienne, en assignant comme terme à l'action de l'homme, aidée de la grâce, la *vision même de Dieu*.

Revenons aux mystiques.

L'activité mystique, aussi longtemps qu'elle ne se dérobe point à nos analyses, apparaît au psychologue comme une *unification* du contenu de la conscience, par organisation et par négation des déterminations particulières. C'est une convergence intense de tous les éléments de l'esprit vers un *Absolu*, non seulement *posé* dialectiquement comme principe

(1) S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 50. Voir aussi les chapitres voisins.

extrinsèque de coordination d'un éparpillement de formes finies, mais appréhendé de plus en plus directement comme l'Unique Subsistant dans lequel reflue la réalité de toutes les subsistances contingentes. Ce travail préparatoire de coordination et d'intense unification laisse suivre assez loin ses lignes convergentes et n'échappe point, de droit, à la psychologie; mais *le point même de convergence* se dérobe à tout examen profane. Intuition nouvelle? Aïdéisme? Le pouvoir propre de l'intellect humain s'évanouit au point critique où le dernier support spatial vient à fléchir. Mais le mystique atteint-il ce point critique? Ne garde-t-il pas de la multiplicité spatiale au moins le minimum strictement requis pour étoffer et objectiver un concept d'*être,* le plus subtil et le plus épuré qui soit? A prendre les descriptions mystiques chrétiennes à la lettre, non. Alors tout le splendide édifice, élevé durant les phases préparatoires de l'état d'union, s'effondre dans l'inconscience absolue? Oui, si l'esprit est laissé à ses propres forces (1) — et à supposer

(1) Nous sommes très loin de prétendre que cette *inconscience extatique;* à laquelle aboutirait le suprême effort de la mystique purement naturelle (voir ce que nous avons dit plus haut de la *mystique néo-platonicienne* et en général des *mystiques non chrétiennes)* soit dénuée de toute valeur morale et religieuse. Au contraire, grâce aux efforts qui l'ont amenée et à la « pacification » dont elle s'accompagne, elle *peut* réaliser avec une certaine plénitude la « polarisation affective » du mécanisme psychologique : cette extase inconsciente *peut* donc être bienfaisante par ses contre-coups, mais elle n'enrichit pas la connaissance, du moins pas directement. Ne se rencontre-t-elle point aussi chez *certains* mystiques — ou prétendus mystiques — chrétiens? Pourquoi pas?

Nous avons signalé plus haut (p. 168) sans l'apprécier, une théorie de M. Recéjac. En réalité, c'est une théorie psychologique et philosophique de la mystique *naturelle;* et, comme telle, à condition d'élargir le sens qu'y prend le mot « volonté », nous la jugerions acceptable *dans ses grandes lignes.* Seulement, qu'on se rende bien compte de la nature du terme ultime où elle fait aboutir le contemplatif. Conçoit-on, surnageant seule, une *intuition pure* de la *tendance foncière* du Moi vers l'Absolu? Cette tendance, il est bien vrai que tout le travail mystique préparatoire de concentration et d'épuration tend à la dégager de plus en plus de la matière sensible où elle est immergée; mais, au terme, toute matière sensible se dérobant, par hypothèse, sans qu'une présen-

d'ailleurs qu'en pareille hypothèse le « splendide édifice » ait pu s'élever jusqu'aussi près du faîte. Non, si Dieu, comme le veulent les mystiques, se présente alors lui-même à l'âme et, l'affranchissant des limitations de la connaissance naturelle, éveille en elle, fût-ce obscurément, cette *intuition de l'Être,* qui, tout inaccessible qu'elle soit à l'effort de la seule intelligence, en prolonge pourtant le mouvement initial.

De sorte que, jusque dans l'ambiance surnaturelle du plus haut degré de contemplation, nous retrouvons, comme facteur psychologique d'une *intuition supérieure,* qui n'est plus guère qu'analogiquement une « présence », *la même activité fondamentale de l'esprit,* « appétit de l'être », à laquelle nous avons dû faire appel précédemment pour expliquer les affirmations de réalité et de présence spatiale. L'esprit, en marche vers son unité, avait affirmé les réalités partielles dans la mesure où leur multiplicité, se laissant réduire par synthèse, le rapprochait ainsi, dans une analogie de plus en plus serrée, de l'Être un et unique vers lequel il tendait. Sera-t-il donc déraisonnable et peu « scientifique » de supposer qu'au cours de l'extase l'esprit humain touche un instant le but qui provoque et oriente toutes ses démarches ? Nous jugeons l'hypothèse *psychologiquement* acceptable. Et c'était jadis l'avis de S. Thomas d'Aquin, dont nous n'avons guère fait qu'interpréter la doctrine (1).

tation supra-sensible viennent y substituer un aliment nouveau, comment la *tendance* — forme pure — demeurerait-elle perceptible ? L'extase naturelle, ainsi produite, ne saurait être consciente ni lumineuse : c'est un état d'*inconscience* (M. Recéjac ne recule pas devant le mot), mais d'*inconscience polarisée,* si l'on peut dire.

(1) Voir, plus loin, notre étude sur l'*Intuition de Dieu dans la Mystique chrétienne.*

QUELQUES TRAITS DISTINCTIFS DE LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE.

QUELQUES TRAITS DISTINCTIFS DE LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE (1)

SOMMAIRE :

PREMIÈRE PARTIE :

Phénoménologie générale de la vie mystique.

I. Un mot de méthodologie.

II. L'unité formelle de la vie psychologique.

III. Sur le chemin de la mystique. Les étapes de la vie spirituelle :

a) Un problème général.

b) Le rite et la prière vocale.

c) La vie intérieure : 1. Généralités. 2. L'habitude de la prière intérieure. 3. La pureté morale. 4. L'ascèse. 5. Les crises intimes. 6. Le renoncement au « moi ».

d) La contemplation : 1. Contemplation sensible. 2. Contemplation d'imagination. Visions sensibles et imaginaires. 3. Contemplation intellectuelle :

(1° *Simplification appauvrissante.* 2° *Simplification enrichissante :* A. Dans l'ordre *profane.* B. Dans l'ordre *mystique : a)* Au seuil de l'extase ? — *b)* Anomalies somatiques et psychophysiologiques — *c)* Le sommet de la contemplation ; caractères négatifs : Néo-platonisme, mystique hindoue, mystique musulmane, mystique profane, mystique chrétienne médiévale, mystique chrétienne de la Renaissance.)

DEUXIÈME PARTIE :

Le problème de l'extase.

I. 1re Solution interprétative : l'absence de multiplicité dans l'extase n'est qu'apparente.

(1) Cette étude a paru dans la *Revue de Philosophie,* Paris, 1912. — Le sujet que la *Revue de Philosophie* nous fit l'honneur de nous confier couvre, pour une part, celui de travaux publiés par nous dans d'autres Revues. Nous nous sommes efforcé néanmoins de faire du présent article un complément, plutôt qu'une réplique, de nos articles antérieurs.

II. 2e Solution interprétative : la négativité de l'extase est l'inconscience totale.

III. Solution littérale : l'extase est la synthèse d'une négativité empirique et d'une positivité transcendante.

TROISIÈME PARTIE :

Ontologie et théologie de la mystique chrétienne.

I. Les données intégrales du problème.

II. Quelques caractères essentiels de la mystique chrétienne.

Comment caractériser la mystique chrétienne ? Avouons, dès l'abord, que la détermination des caractères profonds, qui en définiraient à proprement parler « l'essence », la réalité ontologique, supposerait résolues plusieurs questions préalables, sur lesquelles il serait peut-être téméraire de vouloir trancher le mot décisif. Notre effort consistera moins à résoudre le problème qu'à en critiquer les données : cette critique d'ailleurs ne va pas, elle-même, sans un certain triage des solutions possibles.

Le problème de « l'essence » du mysticisme chrétien étant un problème ontologique, on ne peut évidemment en restreindre les données à celles de la pure psychologie, dont la compétence, comme science empirique, ne dépasse point les limites du « phénomène ». Cependant, nous eussions volontiers borné notre tâche à dégager les caractères simplement descriptifs, ou, si l'on veut, la « phénoménologie » spéciale des états mystiques, si cette phénoménologie même ne nous avait, à certain moment, acculé, pour se parfaire, à une option éminemment ontologique. Nous saurons donc nous souvenir, au moment voulu, que nous devons être philosophe et théologien ; mais, dans l'intervalle, puisque beaucoup de lecteurs, on ne sait trop pourquoi, éprouvent, dans la question présente, moins de défiance du psychologue que du métaphysicien, nous allons nous faire, autant que possible, un front d'empiriste et une âme de clinicien : ce ne sera pas purement notre faute si ce rôle se montre malaisé à soutenir.

PREMIÈRE PARTIE

PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉRALE DE LA VIE MYSTIQUE.

I. UN MOT DE MÉTHODOLOGIE.

A qui examine, fût-ce superficiellement, les états mystiques, — nous en supposons connus au moins les traits généraux, — il apparaît bien vite, non seulement que ces états sont fort complexes, mais qu'ils supportent des relations intimes et immédiates avec les différents étages de l'activité humaine individuelle et sociale : le mystique, dans la réalité bien concrète de ses états spéciaux, ne dépouille ni son tempérament, ni ses infirmités physiques, ni ses nerfs, ni sa culture intellectuelle ou morale, ni sa réceptivité vis-à-vis des influences ambiantes, en un mot, ni sa physiologie ni sa psychologie naturelles. Il y aurait donc lieu, pour faire connaître à fond un mystique quelconque, d'en esquisser au préalable la physionomie médicale, psychologique et morale, ce qui supposerait une connaissance approfondie de l'individu et de son milieu.

S'il en est ainsi — et qui donc le niera aujourd'hui, quelle que soit sa « théorie » de la mystique ? — la raison n'en peut être que la suivante : que les « états mystiques », même supérieurs, si fortement marqués à l'estampille des individus qui les éprouvent, plongent des racines profondes dans la zone des activités psycho-physiologiques générales, continuent celles-ci, les prolongent en quelque façon, et en étendent la portée, bien loin de leur substituer des facultés totalement « nouvelles » et hétérogènes, peu intelligibles vraiment.

Sur ce principe — presque un truisme — tout le monde peut se mettre d'accord. Mais qu'on y prenne garde : il implique des conséquences et impose des exigences.

Les conséquences se résument en celle-ci : entre les modes fondamentaux de l'activité psychologique humaine et les

diverses réalisations mystiques — jusque et y compris une mystique surnaturelle, par hypothèse — il existe des *analogies de forme et des communautés de mécanisme*.

Et les exigences, de leur côté, se ramènent à cette tâche, qui incombe désormais à tous les théoriciens du mysticisme : *dégager la continuité profonde* (nous ne disons pas l'*identité*) des états mystiques, tels qu'on prétend les concevoir, avec les modes fondamentaux, les formes générales de la psychologie humaine.

Le plus intégralement catholique des apologètes — aussi bien d'ailleurs que le moins mystique des sectaires antireligieux — se doit, s'il veut prendre position dans le problème qui nous occupe, d'accepter cette conséquence et d'affronter cette tâche.

Nous ouvrirons donc notre rapide essai par une enquête très sommaire sur quelques caractères formels, absolument généraux, que trahit l'activité psychologique de l'homme. Nous chercherons ensuite ce que deviennent ces caractères formels quand ils enchâssent un contenu religieux. Cette considération nous amènera enfin au problème de l'extase, ou mieux, de l'intuition mystique supérieure, telle qu'elle se présente dans le catholicisme orthodoxe et en dehors de lui.

II. L'UNITÉ FORMELLE DE LA VIE PSYCHOLOGIQUE.

Il ne s'agit point ici — qu'on se rassure — de transcrire, sous prétexte d'introduction à la psychologie religieuse, le sommaire d'un quelconque de ces estimables traités scolastiques, qui démontent soigneusement le mécanisme de l'activité humaine, pour nous procurer le plaisir un peu artificiel d'en contempler les pièces disjointes, rangées immobiles, sous des étiquettes idoines, dans nos casiers conceptuels. Nous savons assez pour qu'il soit inutile de le rappeler longuement, que l'homme, dans l'ordre de la connaissance aussi bien que dans l'ordre de la tendance, est une activité à étages superposés, et qu'à ces différents

étages, reliés et hiérarchisés entre eux, correspondent des plans pareillement échelonnés de manifestations concrètes, de « phénomènes », groupés selon des lois bien définies : réactivité physico-chimique et organique, sensibilité réceptive et active, synthèses intellectuelles et vouloir, raison et action. Il est évident que nous retrouverons, chez le mystique, fût-ce dans des conditions nouvelles, le jeu de ces éléments et l'empire de ces lois. Mais ce n'est pas là ce que nous voulons considérer à présent.

Le « microcosme » qu'est l'homme, plonge, par en bas, dans le monde physique, étroitement quantitatif : quelque chose de l'homme oscille donc perpétuellement dans le flux et le reflux de ces causalités inférieures que nous caractérisons théoriquement par le cas-limite de « l'égalité de l'action et de la réaction ». A ce plan — si l'on néglige le reflet qualitatif dont se colore nécessairement la plus modeste même des activités matérielles, — la réaction humaine n'a, de droit, d'autre unité que l'unité purement relative de la quantité. Mais la matière humaine est vivante ; élevons-nous d'un plan : le vivant réagit en tant que *totalité*. Et voilà que déjà, grâce à la réaction organique qui lui est commune avec la plante et l'animal, l'homme trouve toute sa multiplicité constitutive unifiée et orientée dans chacune de ses réactions sur le milieu extérieur : la réaction biologique humaine, comme celle de tout être vivant, superpose à l'unité infime de la pure qualité physique, simple élément d'une multiplicité diversifiée, une unité supérieure embrassant cette diversification elle-même : l'unité d'un *type* à maintenir, c'est-à-dire à perpétuellement réaliser.

Montons encore, et nous verrons, dans l'activité humaine, l'unité se resserrer et la finalité interne s'étendre à proportion.

Sur l'arrière-fond confus de la vie végétative et de la réceptivité physique, çà et là quelques lignes deviennent lumineuses, quelques intéractions sont pour ainsi dire arrêtées au passage, comme par un écran électif, et transposées en une modalité nouvelle, plus intime, celle de la

sensation. La sensation réalise au premier degré, d'une façon bien modeste et toute relative, *l'unité d'un objet et d'un sujet dans une conscience en vue d'une action ;* et remarquons combien cette unité échappe, mieux que l'unité du type biologique, à la multiplicité essentielle qu'est la quantité : elle y échappe à tel point qu'elle se vit dénier tout caractère quantitatif, non seulement par Descartes, mais par des philosophes ou des psychologues assez indépendants du Cartésianisme, tels Renouvier et M. Bergson. Nous croyons pour notre part que la sensation est réellement quantitative, qu'elle est, si l'on peut dire, une « connaissance corporelle » ; mais nous admettons aussi qu'elle constitue, par les caractères formels de l'unité qu'elle suppose et de la réaction qu'elle amorce, une première émergence, sur le fond de la finalité organique, d'une finalité supérieure, individuelle et consciente. Volontiers nous dirions, comme M. Bergson, que la sensation n'a pas de raison d'être si elle n'est un commencement de liberté : en effet, dans la mesure où la sensation s'évade de la pure quantité, l'action qu'elle prépare se dégage du pur mécanisme.

La sensibilité nous présente donc un mode d'unité active du sujet sentant, qui annonce, dans une analogie lointaine, les manifestations supérieures de la finalité personnelle. Mais, sans dépasser même l'étage sensoriel, l'on voit aisément que cette unité peut être plus ou moins étroite. La sensation émerge au sein d'un enchevêtrement d'autres éléments psychologiques dont elle n'est point indépendante : elle ne développera ses réactions naturelles que dans la mesure où la multiplicité où elle s'insère s'y laissera coordonner. L'unité de la sensibilité, en fonction d'une représentation donnée, va donc tantôt se relâcher, tantôt se resserrer, comme il arrive de toute unité de coordination. Elle atteindra son maximum quand les tendances motrices suscitées par les représentations associées viendront à converger ; quand l'état émotionnel, reflet totalisé de la réaction organique, secondera cette convergence ; quand enfin, en même temps, les automatismes créés par l'habitude ouvriront des

voies tout aplanies aux virtualités motrices actuellement stimulées.

Or, l'unité de la sensibilité, si elle peut être à son tour un effet d'une unité psychologique supérieure, en est d'abord et toujours la condition et en quelque façon la mesure. Illusion, de vouloir planter l'Unité — quelle qu'elle soit — à la cime de l'esprit, sans une discipline appropriée de l'imagination, sans un réglage des automatismes, sans une maîtrise des affections, sans un choix des sensations, et même sans une correspondance complaisante des dispositions somatiques. L'unification de l'esprit requiert — sur un mode quelconque — l'unification de l'homme tout entier, corps et âme.

Élevons-nous encore d'un degré !

Nous venons de rappeler comment, au sein même de la dépendance physique vis-à-vis d'un milieu matériel, s'établit chez l'homme une unité de coordination de plus en plus étroite, unité organique d'abord, puis unité de la sensibilité. En fait, cette dernière unité, dont nous témoigne l'expérience interne, n'atteint notre conscience claire qu'inséparablement sertie dans une synthèse supérieure dont les caractères ne se plient point à la loi des intéractions quantitatives. Qu'il s'effectue chez l'homme une synthèse active, dominant et investissant la sensibilité pure, la plupart des philosophes l'ont reconnu à toute époque, et la psychologie expérimentale de ces dernières années tend à le mettre en meilleure évidence : seuls quelques psychologues, attardés dans un empirisme associationniste étroit, le nieront encore. Considérons donc, dans cette unité supérieure de l'esprit humain, les aspects généraux qui nous intéressent.

Elle se traduit à merveille, cette unité, dans la démarche interne bien caractéristique qu'est le *jugement,* antécédent immédiat de l'action. Qu'y rencontrons-nous ?

Deux aspects seuls nous importent, mais ils sont fondamentaux.

D'abord une « synthèse supérieure du donné de la sensibilité », une synthèse effectuée, non pas en conformité des

caractères concrets et quantitatifs que présentent les données sensorielles, mais en conformité de caractères formels, abstraits, inquantitatifs, en conformité d'un « type modal » qui définit la forme même du jugement. On pourrait montrer que ce « type modal » des jugements est identiquement la forme catégoriale pure de nos concepts, et que l'unité inquantitative sous laquelle il ramasse le donné sensible est toujours une approximation symbolique et une participation plus ou moins lointaine de l'Unité absolue, celle de l'Être.

L'autre aspect du jugement, que nous devons ici considérer, est la « référence objective » qu'il implique toujours, c'est-à-dire la transposition à l'ordre ontologique de la synthèse catégoriale effectuée dans le concept ; c'est-à-dire encore l'affirmation de cette synthèse comme un élément du « réel », comme un élément de l'ordre des « valeurs », ou, si l'on veut, de l'ordre de la « finalité absolue », celle-ci n'étant que l'Être considéré comme terme naturel de l'action possible.

Le jugement unifie donc le donné de la sensibilité sous deux points de vue convergents : le point de vue « spéculatif » de l'*Unité,* c'est-à-dire de l'Être considéré comme forme du donné, et le point de vue « pratique » de la *Finalité,* c'est-à-dire de l'Être considéré comme but dernier — et par conséquent comme mobile originel — de l'action. Ces deux points de vue se manifestent à la conscience empirique comme deux séries progressives et corrélatives indéfiniment développables, dont la limite commune serait l'Être absolu ; comme deux tendances dont le terme commun, qui se trahirait dans leur convergence, serait cependant hétérogène à chacune d'elles.

Déduisons, dès lors, les conditions ontologiques de cette progression convergente, et nous rencontrerons une conclusion, formulée explicitement dans le néo-platonisme et à tout le moins impliquée dans toutes les grandes métaphysiques : c'est que l'Absolu, l'Être pur et simple, supérieur à toute détermination, est à la fois le moteur latent, la forme idéale d'unité et la fin ultime des démarches de

l'âme humaine : au terme de celles-ci, à leur point de convergence — peut-être inaccessible — l'Un et le Bien se confondraient dans l'*intuition de l'Être;* car dans cette intuition seulement, activité-limite de tout esprit créé, l'âme réaliserait d'un coup l'unité suprême de la spéculation et la possession sans mélange de l'amour.

Il était nécessaire d'esquisser, au moins à grands traits, cette intégration métaphysique pour caractériser le « devenir » très spécial de l'âme humaine. On voit qu'il ne saurait se définir adéquatement par des caractères immanents à l'âme, car ce qu'il présente de plus original, c'est sa relation transcendante, sa « référence objective » à une *Unité* et à une *Fin absolues,* donc distinctes de l'âme. Et voilà une condition bien étrange des phénomènes psychologiques humains : le type de leur coordination est la négation même de leur essentielle multiplicité et leur centre de gravitation est au-dessus du plan de leurs déplacements. L'esprit humain, restreint aux présentations spatiales et aux élaborations conceptuelles, verra-t-il fuir indéfiniment devant lui l'Unité idéale qu'invinciblement il poursuit ? En tous cas, laissé à lui-même il pourra bien la mimer avec une perfection croissante, jamais il ne l'étreindra pour se l'assimiler directement.

De l'intuition immédiate de l'Être il faudra donc prononcer à la fois *qu'elle dépasse les limites de la psychologie humaine* et *qu'elle en commande toute la perspective.*

III. SUR LE CHEMIN DE LA MYSTIQUE.

LES ÉTAPES DE LA VIE SPIRITUELLE.

A. *Un problème général.*

L'analogie est frappante — plusieurs contemplatifs eux-mêmes l'avaient remarquée — entre l'armature formelle, ci-dessus esquissée, de la psychologie humaine et les étapes les plus caractéristiques de l'ascension mystique vers Dieu : accordons une valeur ontologique et une réalisation finale

à l'unité progressive de l'esprit, et nous serons bien près d'atteindre ce que les écrivains religieux les plus divers décrivent comme une union de plus en plus étroite avec la Divinité. C'est au point que des systèmes théoriques, comme le néo-platonisme de Plotin, le védantisme, le bouddhisme, supportent indifféremment, si l'on se borne à leurs grands traits, l'étiquette « métaphysique » ou l'étiquette « haute mystique ». L'inspirateur de tant de mystiques médiévaux, le pseudo-Denys l'Aréopagite, n'est-il pas un philosophe plotinisant dans la mesure même où il fut un mystique ? Et ses lointains émules des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, les Eckart, les Tauler, les Suso, les Ruusbroec, n'insèrent-ils pas leurs expériences les plus intimes dans la trame d'une scolastique plotinienne ? Oui, sans doute. La question doit donc naître fatalement de savoir si la mystique serait autre chose qu'une manière sublime et vécue d'hypostasier, pour la projeter dans l'ordre ontologique, la forme même de notre esprit.

Avant de tenter une réponse à cette question, nous devons nous efforcer de saisir plus en détail le parallélisme entre la phénoménologie de la vie religieuse et la forme de la vie psychologique, d'analyser quelque peu l'influence d'un contenu religieux sur l'activité psychologique qui l'enveloppe.

Ne nous embarrassons pas de cette tâche — ingrate et décevante — que serait une définition nominale de la « religion » ; notre enquête peut se borner à des phénomènes bien différenciés, que tout le monde s'accorde à qualifier de « religieux ». Et il est bien entendu, aussi, nous nous permettons d'y insister, que nous considérerons uniquement les caractères descriptifs de ces phénomènes, abstraction faite, provisoirement, du problème de la « grâce ».

B. *Le rite et la prière vocale.*

A l'étage inférieur des manifestations religieuses qui intéressent la vie personnelle se rencontrent le « rite » et la « prière vocale ». Que nous voilà loin de la mystique, dira-t-on. Mais non ! nous y marchons tout droit. Le rite

(au sens large) : sacrifice, geste symbolique, prosternements, cérémonies quelconques, et la « prière parlée », mettons les chants liturgiques, le chapelet, outre leur fonction sociale de véhicule d'un culte collectif, eurent toujours, dans l'individu, le rôle avoué de soutien matériel d'un mouvement interne. Or ce mouvement interne — adoration, deprécation, intercession, repentir, promesse, et ainsi de suite — qu'est-il lui-même sinon une orientation de l'individu relativement à un objet religieux, donc un effort d'unification interne, effort d'autant moins contrarié que le corps même s'y coordonnera dans une action extérieure ?

Le rite, à l'origine, n'est point, de droit, le mécanisme remontant dans l'esprit pour le raidir, c'est l'esprit descendant dans le mécanisme hostile pour s'en faire un allié en l'aiguillant sur un but supérieur. — Soit, dira-t-on, mais cette tactique de l'esprit s'alourdissant d'un mécanisme, cette bizarrerie d'un principe d'unité s'enlisant d'abord dans une multiplicité, n'est-elle pas la négation même de l'effort unitif de la mystique ? Oui, peut-être, si le corps nous était un compagnon facultatif ; non, si l'esprit humain est astreint par nature à s'appuyer sur lui dans toutes ses démarches. L'esprit ne dépasse le corps qu'en se le coordonnant d'abord, par force ou par douceur. Le rite et la prière vocale représentent plutôt la manière douce.

Parmi les actions extérieures que les auteurs rattachent généralement aux pratiques rituelles, les unes ont surtout une valeur symbolique, les autres réalisent une disposition somatique qui favorise, au moins négativement, l'essor de la dévotion interne. Ces deux caractères se rencontrent d'ailleurs, le plus souvent, juxtaposés en proportion diverse. Considérons, par exemple, un geste symbolique comme était l'oblation de la victime dans les sacrifices anciens, ou bien comme seraient, chez les chrétiens, le signe de la croix, l'usage de l'eau bénite, le port de vêtements liturgiques. Il est incontestable que la répétition fréquente de ces pratiques en affaiblira la valeur symbolique actuelle : le geste du sacrificateur antique put devenir souvent

machinal ; comme le signe de croix du chrétien peut descendre, parfois, au niveau des mouvements réflexes ; comme le revêtement des habits sacerdotaux peut, malgré les prières significatives qui l'accompagnent, n'éveiller pas toujours dans l'âme du prêtre catholique un écho religieux bien précis. Cette mécanisation — toujours possible et même fatale dans une certaine mesure — empêche-t-elle que le rite ne développe une efficacité psychologique appréciable ? Nullement ; car d'abord, la signification religeuse, au moins générique, du symbole extérieur revit au moindre rappel ; puis l'accomplissement du rite extérieur est, à chaque fois, une orientation, au moins transitoire, de l'automatisme dans le sens des choses de l'esprit, une première et modeste canalisation de la sensibilité.

D'autres « rites » et pratiques extérieures contribuent plus évidemment encore à l'unité de la vie spirituelle, puisque leur fonction est expressément de créer une disposition somatique qui favorise les actes de cette vie supérieure. Que l'on songe aux agenouillements, aux prostrations, à l'immobilité du corps pendant la prière, au choix du lieu et du temps de l'oraison, à cette « mécanisation » pieuse qu'on s'est plu, selon les cas, à louer, à blâmer et surtout peut-être à fort s'exagérer, dans les « Exercices spirituels » de saint Ignace de Loyola. Toutes ces pratiques se justifient sans peine, non pas qu'elles aient en elles-mêmes, comme gestes matériels, une valeur religieuse quelconque, mais parce qu'elles établissent en nous, dans le plan du mécanisme et de la sensibilité, une harmonie prérequise pour la vie de l'esprit. Celle-ci sera d'autant plus pleine que les représentations et les sentiments surgis d'en bas la solliciteront moins à se disperser.

Ce qui est vrai du « rite », est vrai *a fortiori* de la prière vocale, qui est bien, dans le domaine religieux, le symbole extérieur le plus souple et le plus directement évocateur de son objet spirituel. Elle offre par surcroît l'avantage d'une régulation facile et discrète du mécanisme somatique.

Voyez cette bonne vieille égrenant son chapelet, un soir

d'hiver, au coin de l'âtre : pendant la journée, son attention, éparpillée dans les menus soins du ménage, s'était rapetissée à la mesure d'un modeste horizon villageois. Mais voici que la pauvresse, sa besogne terminée, s'assied sur sa chaise branlante, tire son chapelet et, après un grand signe de croix, se met à murmurer, l'un après l'autre, d'un rythme lent, les *Ave Maria*. La monotonie discrète de ces répétitions investit physiquement la pauvre vieille de paix et de recueillement : et son âme, déjà orientée en haut, presque mécaniquement, par le geste habituel de prendre le chapelet, s'ouvre maintenant, dans une sérénité croissante, à des perspectives illimitées, plutôt senties qu'analysées, et dont la convergence est en Dieu. La distraction surviendra peut-être ici ou là ; mais grâce au rythme continué de la récitation monotone, la polarisation affective qu'il maintient ou restaure ramènera constamment et doucement l'attention dans la direction de Dieu. Qu'importe après cela que l'humble orante ne s'attache point à revivre le sens précis de la formule qu'elle redit : ce sens, elle y reviendra de temps à autre, par la force des choses ; mais souvent elle fait mieux, elle laisse son âme s'élever librement dans une véritable contemplation, fruste et obscure, peu compliquée, peu systématisée, alternant avec des retours d'attention vers les paroles prononcées, mais édifiant, en somme, sur le fond mécanisé de celles-ci une prière supérieure, épurée et personnelle.

Dites à des gens simples de faire un quart d'heure d'oraison mentale : la plupart n'y réussiront point ; faites-leur réciter avec recueillement le chapelet ou des litanies ou d'autres exercices dévots peu alambiqués, et alors surgiront d'elles-mêmes, doucement, presque inconsciemment, sur la trame concrète de la prière extérieure, des pensées et des affections salutaires, confuses mais prenantes, beaucoup plus indépendantes qu'on ne croirait des formules récitées. Celles-ci cependant furent un entraînement nécessaire à la dévotion intérieure et en demeurent souvent l'indispensable soutien : elles ont réalisé dans l'automatisme inférieur cette

adaptation, cette *Einstellung,* dont le concours nécessaire aux opérations supérieures de l'esprit est affirmé aussi nettement que jamais par la psychologie contemporaine.

Au point de vue personnel, la dévotion intérieure, soutenue par le rite ou par la prière vocale, peut donc être considérée comme une première étape, une modeste étape de début, dans la voie de l'union mystique. C'est la seule étape que puissent franchir le grand nombre, chez lesquels le corps et la sensibilité, forcément ballottés au gré des soucis matériels, distraient l'esprit et l'aggravent : pour eux, la concentration, même un peu rigide, qu'opèrent les pratiques religieuses extérieures est éminemment bienfaisante ; elle l'est aussi d'ailleurs, en bien des cas, pour ceux-là même qui vivent habituellement d'une vie plus intérieure : si sévèrement qu'ils aient morigéné leur sensibilité et réglé leurs automatismes, ils sentiront de temps à autre la direction leur en échapper et reviendront alors aux artifices des débutants. Pour ne point parler ici de l'entraînement « physique » à l'extase (presque totalement étranger au christianisme) remarquons seulement que les plus grands mystiques, en dehors même des obligations ou des convenances du culte public, ont usé très largement des adjuvants extérieurs de la dévotion (1).

Après cela, nous sommes fort à l'aise pour reconnaître que le rite et la prière vocale, utile introduction à la vie mystique n'en sont en tout cas qu'un premier échelon et un étai provisoire (2).

(1) « *Qui non assuescit orare vocaliter, vix assuescet orare mentaliter* » Schram, *Institutiones theologiae mysticae*, 1777. I, § 47. « J'ai remarqué encore que durant la période qui précéda sa mort, quelles que fussent ses infirmités ou les occupations qui l'accablaient, elle n'aurait jamais manqué de réciter son chapelet. » Informat. d'Avila, sur sainte Thérèse. (*Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*. Traduction nouvelle. T. II. Paris 1907, p. 336.)

(2) Il va de soi qu'il faut lire cette phrase dans tout son contexte, et n'y point voir une dépréciation quelconque de la liturgie, encore moins de la pratique sacramentaire. Nous disons seulement — c'est un truisme — que « le rite et la prière vocale », considérés en eux-mêmes,

C. *La vie intérieure.* 1. *Généralités.*

Les pratiques extérieures n'ont de valeur religieuse que par la dévotion interne qui les inspire et s'y appuie ; de plus, elles sont intermittentes : elles peuvent créer une disposition physique favorable, mais elles n'atteignent pas, dans l'intime, la continuité même de la vie psychologique. Il en va autrement de la prière intérieure, qui peut, en se mêlant au jaillissement même de notre activité mentale, la nuancer toute et devenir un véritable principe de vie spirituelle.

Un magnifique exemple de cette « vie intérieure », qui est véritablement une prière continuelle, nous est offert par le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ.* Cet opuscule fut sans doute vécu par son auteur et resté en tout cas le miroir fidèle de bien des existences saintement écoulées dans le christianisme.

Quoi qu'en aient pensé des critiques superficiels, l'*Imitation* n'est point exsangue ni monotone (1) : c'est un poème d'âme très varié et très pénétrant, ou passent tour à tour la joie débordante et plus souvent la joie humble, la confiance triomphante et la confiance implorante, l'inquiétude, le doute, le désenchantement, la tristesse morne, le repentir, le désir et le renoncement, le cri audacieux de l'amour qui plane et l'appel lassé d'une lutte fléchissante, l'affection tendre et l'austérité glacée, la souplesse enveloppante et la

---

sont un premier degré dans l'échelle théorique des activités « mystiques ». Le contemplatif, qui n'est pas constamment « patiens divina », fera *très bien* de régler sa dévotion sur le « cycle liturgique » ; il *devra,* comme tout chrétien, participer à la prière commune et aux sacrements de l'Église.

(1) « The scheme of that book (Imitation) carried out would make the world the most wretched, useless, dreary, doting place of sejourn. There would be no manhood, no love, no tenderties of mother and child, no use of intellect, no trade or science — a set of selfish beings, crawling about, avoiding one another, and howling a perpetual Miserere. » W. M. Thackeray : *Letters,* p. 96. (Quoted from Jones, *Mystical Religion,* p. 327.)

rigidité meurtrissante, la limpidité d'un cœur pur et d'un regard fixé en Dieu, puis la brume ternissante qu'exhale d'en bas, comme un gémissement ou une revanche, la chair asservie, bref tout le jeu compliqué et imprévu, mais ici infiniment discret, de nos passions, de nos émotions, de nos désirs, de nos peines, de nos vouloirs, de nos remords, de nos espoirs. Et pourtant, quelle unité de ton et de tendance dans cette variété si humaine ! Toutes les voies diverses de la psychologie la plus ondoyante y mènent au même but final, à Dieu. L'âme s'y accepte comme elle est : elle chante, gémit, soupire, sourit, s'encourage, se raidit, s'abandonne avec un naturel parfait, sûre au fond que chacun de ses mouvements, loyalement secondé, tend à Dieu. Et qu'on nous permette de le dire en passant, les auteurs protestants n'ont pas toujours assez remarqué avec quelle aisance, dans l'*Imitation,* le « Serviteur » assimile à sa religion intime les éléments spécifiquement chrétiens, se plie au « principe ecclésiastique », use des sacrements, et même se meut à travers les menues observances du cloître. Son âme ne sent son équilibre compromis ou son essor gêné, ni par le dogme, ni par les rites extérieurs, ni par la règle monastique : toute cette diversité traditionnelle est intégrée en perfection dans une vie spirituelle multiforme et cependant très « une ».

On s'étonne moins, dès lors, de la faveur exceptionnelle dont le peuple chrétien, par un instinct sûr, a entouré ce joyau de la piété claustrale : il y trouvait, dans une réalisation très attachante, le type d'une vie intérieure largement praticable au milieu même du « monde », d'une spiritualité souple et mobile comme la vie naturelle de l'âme, et en même temps marquée de ce cachet de grande unité et de surnaturelle stabilité, qui est le propre des œuvres de Dieu.

Mais l'idéal intérieur retracé dans l'*Imitation* ne saurait s'incorporer définitivement à la vie psychologique du chrétien qu'au prix de l'effort. Considérons quelques lignes principales suivant lesquelles cet effort devra se développer; et voyons comment elles acheminent admirablement, par

unification progressive, aux états de contemplation plus haute : nous voulons parler — de l'habitude de la prière intérieure, — de la pureté morale, — de l'organisation de la sensibilité par l'ascèse, — du détachement du « moi ».

2. *L'habitude de la prière intérieure.*

L'exercice de la prière intime et personnelle est un des moyens les plus puissants d'unification psychologique. Déjà dans les conversations avec nos semblables, dès qu'elles dépassent le niveau d'un échange banal et convenu de politesses, combien toute notre personnalité n'est-elle pas tendue et pour ainsi dire « braquée » vers notre interlocuteur : que ce soit pour le comprendre, pour sympathiser avec lui, ou, au contraire, pour nous mettre en défense, bon gré mal gré nous vivons un instant « en fonction » de lui. Dans la prière, cette orientation active de notre moi vers un objet capable d'entrer en relation avec lui est le but même que nous poursuivons. Parfois il est réalisé d'emblée, et l'âme, secondée par un tempérament sensible bien réglé, s'installe directement au centre même de la perspective divine. Plus souvent, elle devra user de « méthode », les « méthodes » ne faisant d'ailleurs que détailler les attitudes partielles qui préparent et constituent l'attitude totale de la prière.

Un exemple — nous le choisissons aussi classique que possible — fera saisir cette tactique d'unification. Voici le « schéma » directeur que saint Ignace de Loyola, dans les *Exercices spirituels* (1), propose à son retraitant pour l'aider à faire une heure d'oraison mentale. Supposons que l'oraison doive avoir lieu le matin. Dès la veille, le retraitant en prévoit les lignes générales et le but. Avant de s'endormir, il est invité à faire trêve à toutes autres préoccupations, et

(1) *Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola, cum versione literali ex autographo hispanico.* (Brugis, 1883.) Voir les annotations du début et les préambules du premier exercice de la première semaine.

à concentrer un instant son esprit sur son sujet d'oraison : autant que possible, il s'endormira sur cette pensée, qui ne peut manquer d'aiguiller déjà sourdement toute sa vie psychologique vers l'exercice du lendemain. Au réveil, sa première préoccupation volontaire sera la méditation prochaine : il s'efforcera de créer en lui une disposition affective conforme au but qu'il se propose. Ainsi préparé subconsciemment et affectivement, en possession d'un plan de réflexions suffisamment prévu pour éviter les tâtonnements dans le vague, il entre dans l'exercice proprement dit de l'oraison. S'il y a lieu, il aura préalablement disposé les circonstances extérieures de manière à favoriser son recueillement actif. Le voilà, je suppose, devant son prie-Dieu et déjà séparé du trantran de la vie extérieure par l'isolement matériel du local choisi et par l'isolement psychologique pratiqué dès la veille. Il s'arrête un instant, songe à ce qu'il va faire, se remémore avec une grande intensité de foi la présence divine, s'agenouille en adoration, implore la grâce de concentrer en Dieu et de lier à la divine volonté ses facultés et leurs opérations. Il réalise, si l'on nous permet ce rappel de la technique psychologique, l'*Einstellung* et l'*Aufgabe* fondamentaux, l'adaptation active générale, qui va réagir sur toute sa prière : une « polarisation » volontaire vers Dieu.

L'oraison, ainsi amorcée et pour ainsi dire située, peut maintenant se diversifier, se particulariser, conformément au but plus spécial que s'était proposé le retraitant. Sous le regard et l'attraction constante de Dieu présent, les pensées vont s'organiser, les affections naître et s'harmoniser ; l'imagination elle-même, appelée expressément à collaborer à l'œuvre totale, y coordonnera de son mieux ses créations ; les souvenirs revivront et les possibilités d'avenir s'ébaucheront, en s'échelonnant d'eux-mêmes selon un ordre de valeurs rapportées à l'Absolu ; enfin les désirs s'éveilleront et les résolutions éventuelles ou présentes s'affirmeront, toujours sous le même principe dominant d'unité. Et saint Ignace invite instamment celui qui médite à pousser son

effort en profondeur plus qu'en étendue; à laisser le travail d'imprégnation et d'unification s'effectuer posément, sans souci de lui faire étreindre beaucoup de matières; à ne point oublier que l'assimilation intellectuelle doit s'achever dans l'ordre de la volonté et de l'action; enfin à respecter la souveraine indépendance de la grâce.

Nous n'avons point, en rappelant cette méthode, le souci d'en présenter une apologie : toutes les méthodes qui s'inspirent du jeu normal de la psychologie humaine, coïncideront fatalement avec elle dans les grandes lignes. Mais ce que nous voudrions avoir fait saisir, c'est la puissance d'unification développée par un exercice de prière qui organise l'âme, jusqu'en ses profondeurs, sous un Idéal absolu. Répétée fréquemment, tous les matins par exemple, l'oraison accentuera ses effets et finira même par marquer toutes les activités du chrétien d'une sorte de « coefficient divin » : la vie spirituelle, à ce stade, demeure sans doute une multiplicité, mais c'est déjà une multiplicité vivifiée et stabilisée par une forme supérieure d'unité.

3. *La pureté morale.*

L'oraison restaure ou resserre momentanément l'unité spéculative et affective de la vie morale. Elle est d'ailleurs par elle-même une « action morale » puisqu'elle tend avant tout à confirmer l'orientation de la volonté vers le Bien. Pourtant on aurait tort de la considérer comme une baguette de fée, capable d'opérer par sa propre vertu les métamorphoses les plus surprenantes. Si elle n'était appuyée et prolongée par un effort très âpre de purification morale, jamais elle ne suffirait à procurer l'unité durable de la vie intérieure. Laissez, dans les intervalles de la prière, la volonté se reprendre au mal ou au « moins bien », ou seulement s'affadir dans l'inertie, et chaque recommencement de l'oraison sera le renouvellement d'un conflit intime. Le progrès de l'unification intérieure exige que la courbe ondulée de la vie psychologique de tous les jours atténue

constamment ses minima pour se relever, en se rectifiant, au niveau des maxima réalisés dans l'oraison. Et la condition de ce relèvement progressif est évidemment la restauration continuelle, puis le maintien, de cette rectitude supérieure de l'action, en quoi consiste la pureté morale.

La « délivrance du péché », la « conversion au bien » (1), restera donc, en toute hypothèse, la première et la plus indispensable démarche dans ce long acheminement qui conduit, à travers les étapes d'une vie intérieure toujours plus parfaite, jusqu'au seuil des états mystiques ; et la « conversion perpétuelle du bien au mieux » caractérise nécessairement jusqu'au bout cette marche en avant. Ce serait un non-sens que de vouloir isoler l'oraison, l'ascèse ou la mystique du souci efficace de la perfection morale. On s'étonne que plusieurs psychologues n'aient point aperçu la démarcation nette que ce souci, très élevé et très normal, met entre la vraie mystique d'une part, et d'autre part ses aberrations ou ses contrefaçons.

4. *L'ascèse.*

L'habitude de la prière intérieure, pas plus que la constante pureté morale, ne va sans l'ascèse, sans l'organisation méthodique, persévérante et parfois pénible des tendances inférieures et des mouvements de la sensibilité. Toute systématisation personnelle dont le principe dominant est la « nature », c'est-à-dire, au sens très général, le « bien créé », rompt l'équilibre total de la prière et de la vie sainte, en relâchant la subordination de nos activités spéculatives et pratiques à la tendance essentielle vers Dieu.

(1) La psychologie de la conversion nous y montrerait en exercice sourd les mêmes tendances fondamentales qui orientent et soutiennent la vie intérieure déjà développée. Voir, au point de vue protestant : Starbuck, *The psychology of religion*. London, 1901, et les monographies. Au point de vue catholique, les monographies sont nombreuses ; comme études d'ensemble, voir celles des PP. Huby, S. J. et Mainage, O. P., mentionnées dans la liste bibliographique qui fait suite à cet article.

Guerre donc à la curiosité des sens dès qu'elle devient dissolvante de l'unité de l'esprit ; guerre aux passions trop vives, non seulement en tant qu'elles seraient sources de péché, mais dans la mesure où leur poussée divergerait tant soit peu de l'élan de l'âme vers Dieu ; guerre à la jouissance et au confort qui amollissent ; guerre en un mot à tout ce qui pourrait, par en bas, relâcher le faisceau de la vie intérieure. Dans cette guerre à la nature, l'écueil, certes, fut parfois de transformer le moyen en une fin en soi, de mettre l'accent sur la pénitence et d'oublier l'amour qui doit la vivifier, d'opprimer la nature sans édifier l'esprit. Quoi qu'il en soit de ces aberrations impuissantes et souvent bizarres, il reste vrai que l'ascèse, en disciplinant la sensibilité et en réglant les automatismes, est la condition indispensable d'une vie unifiée en Dieu, d'une vie de prière.

Mais l'ascèse n'est pas seulement une guerre qui supprime l'obstacle, elle doit être aussi, et même surtout, un entraînement positif des activités inférieures à se ranger avec une parfaite souplesse aux ordres de l'esprit : car si celles-ci peuvent devenir une entrave à la vie supérieure de l'âme, elles en demeurent pourtant, normalement, une condition préalable, un soutien et un instrument d'efficience. L'Église — et avec elle les grands mystiques chrétiens — ont toujours blâmé le fakirisme fanatique qui s'attache à détruire plutôt qu'à régler, qui mutile le corps et détraque l'organisme. Or il y a aussi un fakirisme psychologique, inconnu pareillement aux grands contemplatifs, et que nous nous refusons à ranger dans la ligne ascendante des activités mystiques : c'est celui qui consisterait à émousser, qu'on nous passe le mot, à « hébéter » le sens et l'imagination, à détremper les ressorts providentiels de la sensibilité humaine. Une pareille ascèse — excusable parfois — ne serait pas selon Dieu, parce qu'elle est, *de soi*, appauvrissante et aveulissante : Dieu ne nous a pas confié une harpe pour que nous en fassions un monocorde, mais pour que nous en tirions, à sa gloire, des harmonies pleines. Les grands mystiques chrétiens ont compris, pratiquement du

moins, ce rôle de la sensibilité : chez tous elle fut et resta très riche, chez plusieurs elle devint exquise : qu'on songe à un saint François d'Assise, à une sainte Catherine de Sienne, ou à son homonyme de Gènes, à un Bienheureux Henri Suso, à une sainte Thérèse (1). Il est vrai que l'idéal mystique, dans le christianisme, est inséparable de l'idéal évangélique ; c'est assez dire.

5. *Les crises intimes.*

L'ascèse, l'effort qu'elle exige et le souci constant de pureté morale qu'elle suppose entraînent d'ordinaire des périodes de lassitude, de déchirement et de crise intime. On a parlé d' « états mystiques négatifs » (2) : en effet, ce sont comme des revanches, des sursauts, d'un tempérament

---

(1) Voir : *I Fioretti de S. François d'Assise* (*Traduction, introduction et notes,* p. A. Goffin. Paris, Collect. Science et Religion, nos 516-517.) — Von Hügel, P. : *The mystical element of religion as studied in S. Catherine of Genoa and her friends.* 2 vol. London 1908. — *Œuvres mystiques du Bienheureux Suso.* Traduction nouvelle du P. Thiriot O. P. Paris 1899. Voir surtout, dans le c. xxvi de l'*Autobiographie,* l'épisode touchant de Suso à la recherche de sa sœur coupable et humiliée. — Dans l'*Autobiographie de sainte Thérèse,* et dans son *Livre des Fondations,* les traits abondent de sa délicatesse d'âme. — M. Pacheu (*L'expérience mystique et l'activité subconsciente.* Paris, 1911, p. 219) rappelle en termes extrêmement justes que l'ascétisme des mystiques « ne mutile point en eux la beauté de la nature humaine : ni l'art, ni la science, ni le devoir social ne sont incompatibles avec lui. Le Bienheureux Jean de Fiesole, Fra Angelico, devant ses pinceaux, voilà l'ascète artiste. Les saints Thomas, Bonaventure, à leurs chaires de professeurs, à leurs in-folios de philosophes, voilà l'ascète fervent de savoir ; et quant à l'action sociale, et sainte Catherine de Sienne, et sainte Catherine de Gênes, et sainte Thérèse, et saint Vincent de Paul, et saint Ignace de Loyola, et tant d'autres nous en offrent des types tellement nombreux et tellement variés, qu'on se demande comment, sérieusement, un savant peut concevoir un antagonisme irréductible entre le vrai mystique et ses devoirs sociaux, entre son ascétisme et le plein développement de sa vie, de sa personnalité. »

(2) Truc, G. : *Les états mystiques négatifs* (La tiédeur, l'acedia, la sécheresse). *Revue philosophique,* 1912, n° 6.

trop comprimé, ou bien des défaillances d'une énergie trop tendue. Pour qui envisagerait la vie religieuse individuelle sur le type biologique, comme un rythme oscillatoire, les « états négatifs » représenteraient des phases de minima successifs. Ce schématisme nous paraît d'ailleurs très inexact : car si nous admettons volontiers que la cause déterminante de ces états de « tentation », de « torpeur spirituelle », de « sécheresse affective », d'obscurité, de scrupules, est généralement physiologique, et qu'il puisse ainsi s'établir un certain rythme entre eux et les états opposés de dilatation et de joie, nous ne pouvons apercevoir dans les périodes dépressives d'indices sérieux d'un recul de la vie proprement ascétique : elles sont, au contraire, des périodes de travail intense, d'expérience, de puissante et progressive organisation ; l'ascète en sort avec une volonté plus trempée et plus efficace, plus indépendante aussi des contingences qui influencent la vie psychologique inférieure ; ce qui revient à dire, si l'on veut y regarder de près, qu'il en sort avec un automatisme inférieur renforcé dans ses parties utiles, avec des habitudes vertueuses plus solidement ancrées dans la sensibilité même. La faiblesse de la chair a servi d'escabeau à l'esprit.

Et toujours, à travers les péripéties les plus variées, c'est la même grande Unité qui progressivement se réalise.

6. *Le renoncement au « moi. »*

Il nous faut insister ici sur un caractère essentiel de l'unité de la vie intérieure dans le christianisme : le type idéal de cette unité est supérieur au « moi », transcendant au « moi » ; car le principe de l'unification intérieure est l'*amour,* l'amour vrai, dont la flèche rapide perce sans arrêt l'écran de papier du « moi », pour voler à son véritable but, Dieu.

Aussi, dans l'histoire de la mystique chrétienne, les chantres les plus abstraits de l'Unité furent en même temps les

plus fervents *Minnesänger,* les chantres de l'amour divin qui fait oublier l'amour du moi.

Verlass ich mich
So find ich dich,
O überwesentliches Gut !

C'est la finale d'un très beau *Lied* anonyme du XIII^e^ siècle (1).

Relinque te et invenies Me, dit encore le Seigneur dans l'*Imitation*. Et telle est, perpétuellement inculquée par les écrivains ascétiques, la formule de la tactique chrétienne d'accession à l'union divine : « Tu me trouveras dans la mesure où tu te renonceras. »

Le « détachement du moi », qu'est-ce à dire ?

C'est d'abord, évidemment, le détachement du moi inférieur et sensible, c'est-à-dire la subordination habituelle du point de vue de la chair au point de vue de l'esprit, la coordination de la multiplicité d'en-bas sous une unité supérieure.

C'est encore le détachement du « moi vaniteux », qui est un moi dispersé et capricieux, jouet des contingences extérieures, serf d'une opinion muable. La continuité de la vie intérieure ne saurait s'accommoder d'une unité aussi fluctuante.

C'est surtout le détachement du « moi orgueilleux ». Nous devons bien comprendre ceci, car l'humilité passe à juste titre pour une des notes les plus caractéristiques de l'ascèse et de la mystique chrétiennes.

Le « moi orgueilleux » est celui qui se pose en fin absolue de l'action personnelle. Au milieu de la dispersion quotidienne d'une vie ordinaire, l'orgueil ne se trahit guère que fragmentairement, dans des manifestations qui font saillir partiellement sa malice, sans en étaler toute la monstruosité radicale. Mais supposons la sensibilité unifiée et soumise, la pensée concentrée et dominante : alors pourra naître

(1) PREGER, W. : *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. I. Band, Leipzig, 1874, p. 291.

explicitement, chez l'homme, la volonté perverse de poursuivre sa fin propre à l'exclusion d'une fin plus haute, l'unité de son « moi » isolément d'une unité plus large. Le christianisme réprouve par-dessus tout cet orgueil essentiel, parce qu'il est la négation même de la dépendance naturelle de la créature, dans son être et dans sa fin, vis-à-vis de Dieu. La métaphysique doit pareillement réprouver le nonsens qui prétendrait ériger le fini et le relatif en un inconditionné et un absolu. Et la psychologie, sans empiéter aucunement sur le domaine transcendant, avouera à son tour que le « moi orgueilleux », rabattant sur lui-même toute la finalité de l'action, restreint arbitrairement le devenir de l'âme : celle-ci, en effet, ne doit connaître d'autre limite à sa tendance foncière que la possession du Bien sans bornes et la participation à l'Unité incirconscrite. Le « moi orgueilleux » déplace vers le bas la polarité naturelle de l'esprit.

La métaphysique et la psychologie donnent la même leçon d'humilité fondamentale que le christianisme. Nous ne prétendrons donc point qu'elle soit particulière à ce dernier. Elle constitue cependant une des normes dont les mystiques chrétiens, à la différence de quelques autres, ne se sont jamais départis : pour eux la fin de l'homme se confond avec une fin supérieure qui se la subordonne en la réalisant ; le « centre de gravitation » de la vie religieuse est situé, par-delà l'intime de l'âme, en Dieu. Ce point de vue, d'ailleurs, n'est qu'une expression de la loi d'amour, dont le commandement premier ne peut cesser d'être la « subordination libre du moi à Dieu », le : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex totis viribus tuis ». Et l'humilité chrétienne, dans ses délicatesses mêmes, est-elle autre chose que l'acceptation détaillée et vécue de la loi d'amour ? « Nonne Deo subjecta erit anima mea ? (1) »

On peut constater ici, une fois de plus, comment toute vie sincèrement religieuse prépare les états de haute con-

(1) *Ps.*, LXI.

templation. L'humilité chrétienne, en empêchant le « moi » de s'éprendre de lui-même à l'exclusion de Dieu, maintient dans l'âme *la seule orientation compatible avec les états mystiques* proprement dits. Mais n'anticipons pas.

Les formes religieuses que nous avons considérées jusqu'ici, depuis la religion rituelle jusqu'à la vie réellement intérieure, inspirée par l'esprit de prière, soutenue par l'ascèse et garantie par l'humilité, ces formes, nous les avons empruntées surtout à la religion chrétienne, dans laquelle toute leur richesse trouve un emploi très souple et très harmonieux. On pourrait les considérer aussi, plus isolées les unes des autres, aux différents échelons du développement religieux de l'humanité : dans le culte matériel des primitifs ou des peuplades dégénérées ; puis dans des cultes plus organisés dont l'appareil extérieur dissimule trop, si même il ne l'étouffe, le noyau spirituel ; puis encore dans les grandes religions, plus intérieures et plus voisines du christianisme malgré des divergences profondes. Cette enquête, que nous n'avons point l'espace de mener ici, illustrerait utilement notre sujet, mais n'y est pas indispensable. Nous passerons donc directement à l'étude d'une forme d'oraison, qui s'exerce déjà, modestement, dans la vie spirituelle ordinaire, mais qui trouve son épanouissement dans les états proprement mystiques : nous voulons parler de la *contemplation*.

D. *La Contemplation.*

La contemplation, dans l'acception commune, n'est pas l'intuition, puisque le mot « contemplation » s'applique aussi à une activité intellectuelle ou imaginative. Pourrait-elle être définie : une intuition au moins inchoative ? Peut-être, en un sens ; encore faudrait-il remarquer que l'intuition sensible, la seule dont nous ayons normalement l'expérience, n'est pas nécessairement une contemplation. Cette dernière semble impliquer en outre une certaine fixité, une communion plus prolongée ou plus intime. Nous avons

souvenir d'une visite faite jadis à un site célèbre en compagnie d'une bande de touristes peu recueillis et de quelques isolés plus méditatifs : les premiers se contentant de « voir », étaient toujours impatients de passer outre, au désespoir indigné des seconds, qui eussent voulu « contempler » à loisir. Pas de contemplation sans attention soutenue au moins quelques instants : or, l'attention agit sur les éléments psychologiques à la façon des pôles d'un aimant, qui orientent des grains de limaille en fantômes magnétiques. Peut-être bien la caractéristique de la contemplation serait-elle une *orientation* profonde de l'être humain *dans* une intuition ou *vers* une intuition ?

Quoi qu'il en soit, il existe diverses espèces de contemplation.

1. *Contemplation sensible.*

D'abord, une contemplation sensible, dont nous ne parlerons pas, bien que beaucoup de mystiques l'aient pratiquée et mise au service de leur vie religieuse. A vrai dire, la nature, le soleil, les oiseaux, qui ravissaient un saint François d'Assise, la fleurette ou le ciel étoilé qui jetaient en extase un saint Ignace de Loyola, n'étaient, pour ces contemplatifs, que des symboles, où ils lisaient, avec leur lucidité amoureuse, la magnificence du Créateur : le pôle de leur être intime n'était pas, à ces moments-là, l'objet sensible lui-même.

2. *Contemplation d'imagination.*

Visions sensibles et imaginaires.

Il y a aussi une contemplation d'imagination. Tous les théoriciens de l'oraison l'ont recommandée. Elle consiste généralement, chez les chrétiens, dans la considération sympathique, aussi vécue que possible, des mystères de la vie et de la mort du Christ.

Un passage d'un ouvrage attribué longtemps à S. Bonaventure (1) montrera avec quelle simplicité charmante — d'aucuns diront puérile — des esprits de haute culture et des âmes virilement trempées ont pratiqué cet exercice : « Venons-en maintenant au retour de Notre-Seigneur de l'exil. Veuille y prêter une attention diligente, car cette méditation est extrêmement dévote. Retourne donc jusqu'en Égypte, afin d'y visiter l'Enfant-Jésus. Peut-être le trouveras-tu dehors, avec d'autres enfants ; t'apercevant, il viendra à ta rencontre, car il est bon et plein d'affabilité. Toi, tu t'agenouilleras, tu lui baiseras les pieds, puis tu le prendras dans tes bras et jouiras de quelque repos en sa compagnie. Peut-être après cela te dira-t-il : « Nous avons reçu l'autorisation de rentrer dans notre patrie : nous partons demain matin. Te voici arrivé bien à point : tu reviendras avec nous. » Réponds-lui avec allégresse que tu t'en réjouis grandement et que tu désires le suivre où qu'il aille. Continue ainsi de te délecter avec lui dans ces colloques. Il te conduira ensuite à sa Mère, avec beaucoup d'égards pour elle. Agenouille-toi devant elle et fais-lui ta révérence, et pareillement au saint vieillard Joseph. Et demeure avec eux. » Une pratique analogue est conseillée par saint Ignace de Loyola pour les contemplations de la seconde Semaine de ses *Exercices* (2).

Malgré l'estime en laquelle fut toujours tenu ce pieux exercice d'imagination affective, et tout en reconnaissant avec le pieux auteur franciscain « que ces apparentes puérilités sont d'un grand prix », « quoniam ad majora transmittunt », nous croyons pourtant qu'elles s'adaptent mal à certains tempéraments et que la plus entière humilité de cœur est compatible avec une absolue impuissance de réalisation imagée. Par contre, chez des personnes disposées

(1) *S. Bonaventuræ Opusculorum tomus I,* Parisiis, 1647. *Meditationes vitæ Christi,* c. XIII, p. 361 C.

(2) Comparer aussi l'exercice de contemplation nommé, par S. Ignace, « application des sens ». Nous y consacrons une brève étude, un peu plus loin, dans ce recueil.

par nature, ou entraînées, à intensifier une représentation dominante au détriment de ses « réducteurs antagonistes », il arrivera facilement que l'effet dépasse le but et que le tableau déroulé par la contemplation devienne pseudo-hallucinatoire ou même totalement hallucinatoire. C'est le cas, pensons-nous, de nombreuses visions — d'ailleurs discordantes — de la Passion et d'autres scènes de la vie de Notre-Seigneur ou de la Vierge, ou bien encore de ces visions symboliques qu'ont affectionnées certains mystiques (1). Le caractère hallucinatoire — qui souvent n'est qu'accidentel et dépend de la constitution nerveuse du sujet beaucoup plus que d'une intention immédiate de la Providence — n'amoindrit pas nécessairement ici la valeur d'édification, qui peut même s'en trouver renforcée. Car il importe de ne pas confondre les deux problèmes — fort différents — de la valeur religieuse et du mécanisme psychologique : on conçoit facilement une intention providentielle et même une intervention spéciale de Dieu dans des visions dont le mécanisme psychologique rentrerait par ailleurs dans les cadres de l'hallucination franche ou de l'hallucination psychique (2).

Aussi bien les visions, de quelque nature qu'elles soient, et on en dira autant de tout le merveilleux « somatique »,

---

(1) A supposer que ces visions fussent réellement « extériorisées » ; car, sans doute, en beaucoup de cas, les auteurs n'ont prétendu décrire que leurs pieuses et plus ou moins vives imaginations. On trouve des exemples nombreux de visions symboliques chez de dévotes personnes de la fin du moyen âge, en Allemagne et dans les Pays-Bas. Voir par exemple les Œuvres de Zuster Hadewijk *(van Mierlo, S. J.* Hadewijk, Proza 2 vol. Leuvense Tekstuitgaven, Leuven, 1908-1910). On lirait avec fruit, sur ce sujet, le c. xxi de Poulain : *Des grâces d'oraison,* 7e éd. : les multiples « dangers d'illusion » que présentent les visions et révélations particulières y sont mis en évidence par un choix abondant d'exemples historiques.

(2) Nous avons détaillé ailleurs ce mécanisme. Cf. J. Maréchal, S. J. : *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* Louvain, 1909 (Extrait de la *Revue des Questions scientifiques,* 1908-1909, surtout pp. 72 et suiv., ou, ci-dessus, pp. 134 et suiv.)

n'expriment point l'essence du mysticisme : elles n'en sont que des épisodes voyants, secondaires et souvent discutables. Elles peuvent aider la vie mystique par le réconfort ou le stimulant qu'elles apportent ; mais les plus éminents de leurs bénéficiaires sont unanimes à nous répéter avec saint Paul : « Aemulamini charismata meliora. » Il existe une contemplation plus haute, qui n'est point aiguillée vers un produit, fût-il très noble, de la sensibilité, mais qui rejoint davantage la tendance foncière, intelligente et amoureuse, de l'esprit vers Dieu.

3. *Contemplation intellectuelle.*

Nous allons devoir ici procéder avec une extrême prudence, pour ne pas nous laisser leurrer par des similitudes partielles.

Le mouvement interne de la contemplation intellectuelle tend, par sa nature même, vers l'unité propre de l'esprit, donc vers la simplification du contenu de celui-ci.

Or, il est deux espèces très différentes de simplification d'un contenu psychologique : une simplification qui appauvrit et une simplification qui enrichit.

1° Simplification appauvrissante.

D'abord, une simplification par appauvrissement. C'est celle que l'on rencontre dans les cliniques de maladies mentales et dans les asiles d'aliénés.

Voici une hystérique à laquelle vous suggérez pendant l'état hypnotique, je suppose, un motif religieux. Moins que cela : vous excitez légèrement une de ses zones idéogènes qui serait, par bonheur, comme chez la malade de Pitres (1), une « zone d'extase ». Les mains se joignent, le corps se compose, les yeux s'élèvent au ciel, l'affectivité prend une orientation religieuse, les paroles sont pleines de dévotion,

(1) Pitres A. : *Leçons cliniques sur l'hystérie et l'hypnotisme,* Paris, 1891, t. II. Planches à la fin du volume.

l'imagination s'intensifie jusqu'en des visions hallucinatoires du Christ ou de la Vierge. Auriez-vous donc, par votre procédé suggestif, provoqué un remaniement transitoire mais profond de la personnalité de la malade sous un idéal religieux ? et n'entreverriez-vous pas peut-être là une thérapeutique de relèvement moral ? Tout médecin un peu expérimenté sourira de votre optimisme. Votre malade est momentanément sous l'empire d'une suggestion religieuse, c'est vrai ; mais cette suggestion au lieu d'orienter profondément la personnalité totale de votre sujet, en a simplement détaché et organisé quelques éléments superficiels qui se laissaient assimiler. Vous avez réalisé un équilibre momentané, mais aussi indigent que possible, en endormant pour un instant la vraie personnalité, fort dépravée parfois et rien moins que mystique. Unification relative, oui, mais par appauvrissement.

Même appauvrissement, plus lamentable encore, dans la mimique religieuse de certains catatoniques. Nous nous souvenons, par exemple, d'un cas fort avancé de « démence précoce » que nous pûmes observer dans une clinique étrangère : le patient était invité à s'agenouiller ; avec le retard et les tergiversations qui conviennent à un catatonique, il tombait finalement à genoux, joignait les mains, les yeux fermés et avec un air pénétré, puis se prosternait jusqu'à terre, le front sur le sol, baisait le parquet, et prolongeait immobile sa prostration. On eût dit un contemplatif abîmant son néant devant Dieu dans une adoration profonde... Mais soudain, le voilà qui rampe en avant, et se glisse tout entier sous un lit de la chambrée : sans doute son pauvre cerveau avait-il entrevu obscurément dans ce geste absurde la réalisation ultérieure de l'impulsion reçue. Nul doute qu'il n'y eût, dans cet enchaînement moteur, une unité réelle et même tyrannique : mais elle échappait à l'influence de la personnalité totale. C'était encore une fois une simplification par appauvrissement.

Mais il n'est point nécessaire de chercher nos exemples dans les asiles. Toute tendance hallucinatoire ou impulsive,

toute idée fixe, comporte un appauvrissement quand elle résulte d'une fragmentation du contenu de la conscience. Même l'état de distraction savante, lorsqu'il n'est pas provoqué par la contemplation d'un objet digne d'accaparer l'âme entière, marque une indigence et une faiblesse : transitoire, il peut être utile ; prolongé, ce serait la ruine du « moi » et le déséquilibre à demeure. Pour parler franc, il nous semble que les procédés trop mécaniques employés par certaines sectes pour se procurer l'extase ne sont point davantage de nature à enrichir la personnalité. Et nous ne parlons pas ici des extravagances des Schamanes ou des derviches-tourneurs, mais bien de procédés plus sobres. Imaginons-nous ce jeune « Yogin », accroupi sur sa natte, la tête un peu inclinée et les yeux mi-clos. Il s'entraîne à communier avec l'Atman, l'Esprit universel, en se libérant du « phénomène » ; il lui faudra, pour cela, effacer méthodiquement la diversité de ses sensations et de sa pensée. Et voici les instructions qu'il a reçues : Le Yoga « Vidya » se pratique de quatre manières. « La première (Mantra Yoga) consiste à répéter et à répéter encore un mot déterminé, de préférence un mot qui exprime la Divinité, et à concentrer sur lui toute sa pensée. La seconde (Laya Yoga) est la consécration de toutes ses pensées à un objet, ou à l'idée d'un objet, de manière à s'identifier avec lui. Le mieux, ici encore, est de choisir une image idéale de la Divinité... La troisième manière (Râja Yoga) consiste à régler l'esprit par le contrôle de la respiration... On suppose que la rétention du souffle entraînera... la concentration de l'esprit. La quatrième manière (Hatha Yoga) concerne plutôt la tenue générale du corps : cette méthode produit la concentration cherchée grâce à certaines attitudes, à la fixation des yeux sur un seul point... etc. » (1).

(1) Max Müller : *Râmakrishna. His life and sayings.* (Collected Works of Max Müller, XV) New impression. London, 1910, p. 8-9. D'après le Svâmin Râmakrishnânanda, dans le *Brahmavadin*. Voir aussi : Oman J. C. : *The mystics, ascetics and saints of India.* London. 1905, p. 172.

A notre humble avis, pareils procédés semblent plutôt de nature à estomper, à effacer les éléments de la personnalité qu'à les saisir fortement dans une unité supérieure. Tout au plus le doute serait-il permis pour les deux premières formes d'entraînement : si le *mot* ou l'*image idéale* qui y expriment la Divinité sont chargés de cette signification concentrée, toute en virtualités, que peut déposer en eux l'ensemble des expériences personnelles, on concevrait qu'à ce titre ils servissent de pôle lumineux à un effort d'unification intime, de véritable « concentration ». Il semble malheureusement que leur signification, pour le Yogin, demeure en somme accessoire et que le résultat recherché soit la simplification psychologique pour elle-même, indépendamment de son contenu. Peut-être la théorie de M. Leuba sur le monoïdéisme, l'aïdéisme et le « Rien expérimenté » trouveraient-elles ici quelque application.

Du reste, ces procédés du Yogisme, s'ils tendent, *par eux-mêmes,* à procurer une extase plutôt négative, pauvre ou vide, ne sont point nécessairement *incompatibles* avec une extase plus riche, dont la valeur dépendrait précisément d'autres influences simultanées.

Ne se rencontra-t-il pas, dans l'histoire de la mystique chrétienne, des cas de Yogisme psychologique ou de quiétisme mal compris, dans lesquels les états de simplification furent bonnement des états négatifs, impuissants et appauvris ? Nous n'en doutons pas, bien que le diagnostic concret doive être fort délicat à poser. Ils se rencontreront, surtout, sans doute, chez ces aspirants mystiques, qui visent moins à la perfection morale qu'à l'obtention rapide d'états extraordinaires, et qui, lors même qu'ils se croient entrés dans les états d'union, ne montrent point dans leur conduite cet amour agissant et pratique qui devrait les posséder si toute leur personnalité était vraiment imprégnée de Dieu. On entrevoit ici la valeur psychologique des critères moraux que l'Église catholique a toujours considérés comme décisifs dans l'appréciation des états extraordi-

naires (1) : le psychologue, avec un but et une échelle de valeurs très différents, ne sera pas loin de mesurer à la même toise. Les grands mystiques de leur côté n'ignoraient pas, en dehors même de ce qu'ils estimaient des illusions démoniaques, certaines falsifications naturelles des états de haute oraison : qu'on se rappelle les remarques très fines de sainte Thérèse sur la prétendue oraison de quiétude ou l'extase de ces bonnes personnes qui s'entraînent dévotement au sommeil ou à la pâmoison.

2° Simplification enrichissante.

A. Dans l'ordre profane.

Il existe donc une simplification psychologique appauvrissante qui peut simuler, par certains de ses caractères, une autre simplification, riche et pleine. En quoi celle-ci consistera-t-elle ?

Quelques exemples, empruntés à l'ordre profane, aideront à le faire saisir.

Supposons deux visiteurs s'attardant devant « l'adolescent en prière » (Der betende Knabe), cet admirable bronze grec du musée de sculpture antique de Berlin. L'un est un simple amateur sans culture, l'autre un artiste et un archéologue. Tous deux sont saisis par la beauté de l'œuvre et « contemplent » dans ce demi-engourdissement d'esprit où jette le Beau. Peut-être si l'on pouvait obtenir un « instantané » des sensations, sentiments, représentations et jugements formels, actuellement présents à la conscience claire des deux admirateurs, les clichés paraîtraient-ils fort ressemblants et d'ailleurs également peu fournis. Pourtant, quelle différence dans la réalité interne et vécue! Sous la communauté superficielle de la perception visuelle et de

(1) Voir, entre autres : Zahn J. : *Einführung in die christliche Mystik.* Paderborn 1908, surtout III^es^ Buch, II. 2. § § 40, 41, 42. — Poulain S. J. : *Des grâces d'oraison,* 7^e^ éd. Paris 1909, ch. xxii. (10^e^ éd. 1922). — Cardinal Bona : *De discretione spirituum,* Romæ 1672.

l'émotion esthétique, l'amateur ignorant n'apporte qu'un certain bon goût naturel peu riche encore d'expériences, l'artiste-archéologue peut apporter, en plus, la résultante confuse, subconsciente mais opulente, d'un trésor d'impressions accumulées et de représentations naissantes : c'est un éveil de virtualités qui ne passent à l'acte que tout juste assez pour colorer la contemplation de l'artiste en le rappelant au sentiment sourd et discret de sa puissance intime d'évocation. Le même objet, appréhendé de part et d'autre dans une admiration muette et simple, se diversifie par la profondeur et la richesse des échos dont il va préparer l'éveil. Les deux contemplations diffèrent donc immensément par leur symbolisme virtuel et par leur dynamisme latent.

Vous souvient-il encore de la première idée que vous vous fîtes du « Siècle de Louis XIV » à travers la sécheresse étriquée d'un manuel scolaire? Depuis, vous avez lu les Mémoires de Saint-Simon et les Caractères de La Bruyère, les Lettres de Madame de Sévigné et les Oraisons funèbres de Bossuet, le théâtre de Corneille, de Racine, de Molière et les satires de Boileau, vous avez pénétré la politique de cette époque, ses intrigues, ses guerres, ses finances, sa vie économique, son art, sa dignité religieuse un peu drapée, ses expériences et ses inexpériences mystiques, que sais-je? Et quand vous pensez maintenant : « Siècle de Louis XIV », avant même qu'aucune diversification précise affleure au seuil de votre conscience, ne sentez-vous pas très bien que vous pensez « infiniment plus » et « tout autrement » qu'au temps jadis, en votre cervelle neuve d'écolier?

Un dernier exemple, qui va nous ramener à nos mystiques. Prenons une de ces notions générales qui confinent à la fois à la vie spéculative et à la vie de l'action, telle la notion du Bien moral. Peu d'hommes seront totalement dépourvus de l'idée de moralité : occupons-nous seulement de ceux qui en donneraient la même définition abstraite. Voyez de nouveau quelle infinie diversité dans la richesse psycholo-

gique captée par un concept identique. Pierre, brave homme, peu scrupuleux et penseur médiocre, n'aura guère élaboré spéculativement ni pratiquement la notion susdite : elle demeure extérieure à sa vie intime et ne lui apparaît qu'avec l'auréole d'ennui d'une solennelle abstraction et d'une menace de contrainte. Paul est un moraliste spéculatif et un érudit : quand il pense au Bien moral, c'est surtout un enchaînement de systèmes et une théorie de noms propres qui s'ébranlent dans sa subconscience. Jean est un émotif et une belle âme, tout d'une pièce : le Bien moral, c'est toute sa vie intérieure, avec ses enthousiasmes, ses illusions généreuses, ses désintéressements, ses délicatesses, ses aspirations, sa foi, son Dieu : il a « vécu » l'idée abstraite et elle est en lui une force agissante. Jacques est un homme mûr et un sage, dont la droiture tempérée de finesse a trouvé dans les expériences de la vie une leçon d'indulgence : le Bien moral représente pour lui un Absolu aussitôt teinté de relatif, un Idéal aimé en lui-même, mais toléré sans trop de dédain dans ses déformations humaines, une Loi inflexible, accomplie dans un sourire et proclamée avec une modération qui dissimule un grain de scepticisme mélancolique. Chez Pierre, l'idée de Bien moral est restée, spéculativement et affectivement, indigente ; chez Paul, elle s'est enrichie surtout d'associations savantes ; chez Jean, elle s'est chargée d'une puissance de vie et d'action ; chez Jacques, elle vit aussi, mais porte comme un reflet discret d'expériences désabusées. Et tout cet accompagnement divers surgit, en virtualités, dès que l'idée traverse la conscience.

B. Dans l'ordre mystique. — a) Au seuil de l'extase ?

Il semble moins malaisé de se faire, d'après ce qui précède, une idée juste de ce que serait, dans le domaine religieux, une contemplation intellectuelle, à la fois enrichissante et simplificatrice.

Le contemplatif — par une coïncidence que nous n'approfondirons pas pour le moment — fixe précisément son regard interne sur une idée qui est l'expression la plus épurée de l'Unité absolue, Dieu. Il appuie donc d'emblée son effort sur la ligne la plus centrale du développement naturel de l'esprit. De plus, grâce à l'exercice convergent, et souvent prolongé, de la prière vocale et mentale, de l'action morale, de l'ascèse, de l'humilité, il a rattaché — et rattache chaque jour plus étroitement — à son idée de Dieu tout ce qu'il a de plus cher et de plus intime : Dieu est devenu la clef de voûte de son « moi », le point de vue de toutes ses démarches, le symbole prégnant, la force assimilatrice de toutes ses expériences, l'idéal de tous ses rêves, le centre de toutes ses affections, le principe dominateur de toute son action, bref, le nœud d'équilibre et l'impulsion vitale de tout son être psychologique.

Et lorsque le contemplatif, s'arrachant à la diversité du temps et de l'espace, entre en oraison, la coordination puissante qu'il a préparée en lui par sa vie entière s'éveille et se resserre au sein d'un recueillement croissant. Écoutons les paroles que dit alors, non pas même encore un mystique, mais simplement un homme d'oraison : « Seigneur, vous êtes caché tout entier dans l'intime de chaque chose... Je vous en supplie, retournez mon cœur vers vous, à l'intérieur de moi-même, au plus profond de mon âme, afin que là, dans le silence des créatures et l'apaisement des pensées importunes, je demeure avec vous, je voie sans cesse votre présence, je vous aime et vous vénère, j'entende votre voix, je vous découvre la misère de mon exil et trouve en vous consolation » (1).

Dieu à l'intime du « moi » : voilà le point fixe où s'oriente nettement, après quelques oscillations rapides, l'âme du vrai contemplatif : telle l'aiguille aimantée qui cherche le

(1) Leonardi Lessii S. J. : *De divinis nominibus*. Opusculum posthumum. Adjectis precationibus ex operibus ejusdem auctoris. Lovanii 1643. Precatio ad immensitatem Dei, pp. 53-54

Nord. Et l'exercice qu'il fait alors est, au point de vue psychologique, d'une virtuosité splendide : sous la poussée d'un amour puissant il soulève et tient émergée à la surface de sa conscience l'idée de Dieu, ce symbole fascinateur qui, pour lui, est moins un concept qu'une orientation de l'être entier : et, par le même effort, il maintient debout, dans sa subconscience, le formidable édifice de toute une vie psychologique cristallisée autour du symbole. Aucune vision d'artiste ne fut jamais d'une richesse plus concentrée, d'une puissance d'évocation plus effrayante ni d'un dynamisme plus violemment tendu que ce regard simple et fixe du contemplatif sur Dieu.

Est-ce là l'extase (1) ?

Peut-être, en un sens impropre, lorsque la contemplation qui vient d'être décrite atteint une grande intensité ; mais ce n'est pas encore l'union pleine des mystiques chrétiens. Qu'y manque-t-il ?

b) Anomalies somatiques et psychophysiologiques.

Seraient-ce certaines particularités extérieures et voyantes, qui ont résumé longtemps, aux yeux du populaire et de médecins peu clairvoyants, l'essentiel des états mystiques : les phénomènes de lévitation réelle ou simplement ressentie, de catalepsie, de suspension des sens, pour ne point parler des visions sensibles dont nous avons dit un mot plus haut ?

Une remarque de Suarez nous met ici fort à l'aise. Il estime non seulement possible mais probable que, chez des sujets physiquement prédisposés, une application très intense de l'esprit ou une affection violente suspendent l'exercice des sens extérieurs. Et il en conclut qu'il n'est

(1) Le mot « extase », dans l'emploi qu'il reçoit en dehors des Traités de mystique, n'a point d'ailleurs de sens précis. Même des psychologues qui se font de l'extase un objet spécial d'étude usent du mot dans une acception extrêmement large. Voir par exemple Beck, P. : *Die Ekstase*. Bad Sachsa, 1906.

donc pas nécessaire d'expliquer les caractères psychophysiologiques de l'extase par une grâce *distincte* de celle-même de la « contemplation infuse », car ils ne sont que le contre-coup naturel de celle-ci (1).

C'est fort sage. Et quoi qu'il en soit du caractère naturel ou surnaturel de la contemplation elle-même, on pressent qu'un état de si violente concentration ne demeurera pas sans retentissement sur le corps et sur l'exercice actuel de la sensibilité. Déjà, le phénomène banal d'attention tend les muscles intéressés, espace les respirations et ralentit le pouls en le rapetissant ; l'attention plus intense gène ou supprime la perception d'objets sensibles qui ne sont point à son foyer et s'accompagne souvent de légères contractures : voilà préparés, dans la psycho-physiologie normale, les phénomènes de défaillance extatique, de catalepsie, d'aliénation des sens, de ligature des puissances inférieures. La différence, *sous ce rapport,* entre les états mystiques et les états psychologiques ordinaires nous paraît n'être qu'une différence du plus au moins. Quant à la lévitation, épisode purement accidentel et secondaire, très inconstant d'ailleurs, décrit dans les extases profanes de Jamblique ou dans les états bizarres des fakirs indous aussi bien que dans les trances des médiums spirites, nous avouons n'avoir pas d'idée faite sur sa nature et ses causes.

L'extase physique est donc, à nos yeux, une adaptation défaillante de nos mécanismes somatiques à la surtension centrale excessive de la haute contemplation intellectuelle. Beaucoup de mystiques en restent à cette adaptation incomplète ; d'autres, comme sainte Thérèse, arrivent, par un dédoublement partiel et harmonieux, à une adaptation somatique beaucoup meilleure, qui les restitue à la vie sociale sans interrompre leur contemplation.

Puisque les concomitants psychophysiologiques n'ont qu'un rapport accidentel et variable avec les états d'oraison,

(1) Suarez : *Tractatus de oratione et devotione.* Lib. II, cap. 19. § 30. (*Operum* tomus XII. Venetiis 1742, p. 115. col. 2).

cherchons donc ailleurs ce qui pourrait bien différencier la contemplation, telle que nous l'avons décrite plus haut, de l'union mystique proprement dite.

c) Le sommet de la contemplation. Caractères négatifs.

Il nous suffirait, à vrai dire, pour faire rejoindre à la contemplation les états d'union décrits par les mystiques, de pousser à l'extrême la progression qui nous amena jusqu'à la contemplation elle-même. Nous avons vu qu'elle est une simplification du « moi » par concentration de celui-ci sous une unité transcendante. La limite vers laquelle tend ce processus peut donc se caractériser par les notes négatives de l'unité pure de l'intelligence : *1)* abandon total du « discours », et de la conception fragmentaire par « composition et division ; *2)* refoulement, à l'état de virtualités subconscientes, de tout ce qui est « imagerie » mentale, représentation d'origine sensible ; et du coup abandon total de la forme spatiale d'intuition ; *3)* abandon même de toute conscience du dualisme fondamental du moi et du non-moi.

Recherchons, à présent, la réalisation, totale ou partielle, de ces notes négatives, dans des états que l'on s'accorde à considérer comme le sommet de la contemplation mystique. Nous en choisirons quelques exemples seulement, car nous ne pouvons songer, dans ce court article, à faire étalage de documentation ; et, pour ne rien préjuger de questions que nous examinerons plus tard, nous ferons notre choix indifféremment dans le christianisme ou en dehors de lui (1).

(1) Quelques-uns de nos amis, dont nous respectons les scrupules sans ici les partager, se montrèrent étonnés de ce rapprochement. Nous croyons toutefois devoir le maintenir, ne parvenant pas à découvrir en quoi la mystique chrétienne serait dépréciée par une communauté de notes négatives, purement empiriques, avec d'autres mystiques. Si l'on veut bien nous lire jusqu'au bout, on constatera d'ailleurs que la similitude, à nos yeux, sur le terrain même de la pure phénoménologie, n'est que partielle, et que la différence, au contraire, est profonde sur le terrain des « valeurs ».

Néoplatonisme. — A tout seigneur tout honneur. Les écrits de Plotin sont la première manifestation littéraire vraiment complète du haut mysticisme ; et l'on peut bien affirmer qu'en Occident du moins, ils influencèrent directement ou indirectement tous les théoriciens de la contemplation.

Pour Plotin, la mystique couronne la métaphysique : c'est la métaphysique *vécue jusqu'au bout,* l'ascension de l'âme vers l'Unité. Au sein même de la beauté sensible, l'âme purifiée par l'ascèse (ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα. *Ennéades,* I.6.9.) découvre en soi la Beauté intelligible dont la splendeur la compénètre toute. Mais la contemplation de « l'intelligible » — comportant encore la distinction de l'*intelligeant* et de l'*intelligé* — n'est point l'ultime sommet de ses ascensions. Car le mouvement même qui portait l'âme vers l'intelligible l'emporte au delà, tel un flot impétueux (ἐξενεχθεὶς τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ οἷον κύματι. *Ennéades,* VI. 7. 36). Où l'emporte-t-il donc ? Vers l'Unité absolue, le Bien, Dieu, que l'âme atteint dans l' « Union » suprême : ce n'est plus à proprement parler une contemplation, c'est une possession : Καὶ οὗτος οὐ κατ'ὄψιν φανεὶς, ἀλλα τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου. *Ennéades,* VI. 7. 35. La dualité de l'âme et de son objet est réduite : ..οὐδ' ἔτι δύο ἀλλὰ ἓν ἄμφω. VI. 7. 34. L'âme vit réellement l'Un, dans l'immobilité et l'inconscience d'elle-même : οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχή, ..οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν (elle n'est plus, à proprement parler, une ψυχή, une principe de sensibilité), ..οὐδὲ νοῦς.. (ni une νοῦς, une intelligence finie), Ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ· νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ. (*Ennéades,* VI. 7. 35.) : toute sa tâche actuelle est de s'assimiler à l'Un souverain : elle ne se rend pas même compte qu'elle ne pense pas (1). Effacement du moi dans l'étreinte du Bien.

---

(1) Les références sont empruntées aux *Plotini opera omnia.* éd. Creuzer, 3 vol., Oxonii, 1835. Au dire de Porphyre (dans sa Vie de Plotin, reproduite en tête du tome I de l'édition ci-dessus : chap. XXIII, p. LXXVII), Plotin aurait fait quatre fois, à sa connaissance, l'expérience de l'extase pleine. Porphyre lui-même eut une extase à l'âge de 68 ans.

Mystique hindoue. — En sautant quelques siècles (qu'on nous passe cette paradoxale fantaisie imposée par le manque de place) nous rencontrons, tout proche de nous, chez le mystique hindou Râmakrishna (1833-1886), un exemple assez typique du même processus fondamental, dégagé ici de toute saveur hellénique.

Il s'était épris de la déesse Kâli, qu'il regardait comme sa mère et la mère de toutes choses. Après quelque temps de service dévot, s'ouvrit une série de visions extatiques de plus en plus fréquentes. Poussé par le zèle de sa perfection et le désir d'atteindre la présence divine sous la diversité des phénomènes, il se mit à pratiquer, douze ans durant, des exercices ascétiques d'une sévérité inouïe, se détachant ainsi progressivement de son corps et de son moi. Et ses états d'union mystique à la déesse se développaient à même. « Un jour, un Sannyâsin (ascète hindou) ne pouvant comprendre l'amour de Râmakrishna pour la déesse « sa Mère », le traitait de superstition pure et s'en moquait. Alors Râmakrishna lui fit comprendre ceci : que dans l'Absolu, il n'y a ni Toi, ni Moi, ni Dieu, car l'Absolu est au-dessus du langage et de la pensée. Qu'aussi longtemps qu'on y laisserait un grain de relativité, le (soi-disant) Absolu demeurerait enserré dans la pensée et le langage, réduit donc aux limites de notre esprit, qui est subordonné lui-même à l'esprit et à la conscience universels. Que précisément cette conscience universelle et omnisciente était ce qu'il vénérait comme sa Mère et son Dieu (1). »

Mystique musulmane. — Revenons en arrière, jusqu'au XII[e] siècle, pour interroger un représentant de la mystique musulmane (persane). Farîd-ed-Dîn-Attâr (né vers 1120)

(1) Max Müller : *Râmakrishna. His life and sayings.* (Collected Works of Max Müller, XV) New impression. London, 1910, p. 48. — Les dernières lignes de cette citation rappellent une doctrine chère aux religions hindoues : bien des aspects du brahmanisme et du boudhisme spéculatifs ont une signification mystique très importante. Voir quelques indications à ce sujet dans les deux études que nous publions ci-après, sur *La Mystique comparée* et sur le *Yogisme*.

décrit, dans un livre intitulé : « Le langage des oiseaux », les sept vallées que traverse le contemplatif.

Débutant, il a passé déjà, successivement, par « la Vallée de la Recherche » et du Désir ; par la « Vallée de l'Amour » qui dépasse la raison comme le feu perce la fumée; par la « Vallée de la Connaissance » qui découvre la succulence de l'Être sous la coquille des choses sensibles; par la « Vallée de l'Indépendance » de l'âme arrivée à se suffire. Il entre maintenant dans la « Vallée de l'Unité ». « Lorsque le pèlerin est entré dans cette vallée, il s'efface à ses propres yeux comme le sol qui se dérobe sous ses pas. Il doit se perdre, car l'Être unique va se révéler. Il restera muet, car l'Être unique parlera. La Partie deviendra le Tout, mieux : il n'y aura plus ni Tout ni Partie... Qu'est devenu l'Entendement ? Il est demeuré sur le seuil de la porte, comme un enfant aveugle-né. » — « Celui qui a enfoui l'Unité dans son cœur oublie tout et s'oublie lui-même. Quand on lui demande : Es-tu ou n'es-tu pas? as-tu ou non le sentiment de l'Être ? es-tu au milieu ou en marge? es-tu visible ou caché ? es-tu mortel ou immortel ? es-tu ceci ou cela, ou bien ni l'un ni l'autre ? es-tu toi-même ou ne l'es-tu pas ? — Il répondra : Je n'en sais rien, j'ignore tout cela et je m'ignore moi-même. Je suis amoureux, mais je ne sais pas de qui ; je ne suis ni fidèle ni infidèle. Que suis-je donc ? Mon amour même, je l'ignore : j'ai le cœur à la fois rempli d'amour et vide d'amour. » Une dernière épreuve dans la « Vallée de la Consternation, » et le dévot pèlerin pénètre dans la dernière vallée, celle du « Dénuement et de la Mort ». « Quand la mer de l'infinitude commence à rouler ses vagues, comment pourront subsister les images mobiles qui se dessinaient à sa surface ? Ces images sont le monde présent et futur... Celui dont le cœur s'est plongé dans cette mer y est perdu pour jamais et demeure dans le repos... » — « Jette le manteau du Rien autour de toi et bois à la coupe de l'annihilation, couvre ta poitrine avec l'amour de l'anéantissement et coiffe le burnou du Non-Être. Mets le pied dans l'étrier de la renonciation incondi-

tionnée et pousse décidément ta monture vers l'endroit où plus rien n'est... Quand tu auras ramassé tout ton intérieur dans la négation totale, alors tu seras de l'autre côté du bien et du mal ; et quand il n'y aura plus pour toi ni bien ni mal, alors seulement en vérité tu aimeras et tu seras digne de la délivrance qui est l'œuvre de l'amour. » — « J'étais une gouttelette perdue dans l'océan du mystère, et maintenant je ne retrouve même plus cette gouttelette»(1).

N'y a-t-il pas, dans les derniers passages de Attâr, un relent de panthéisme et comme un goût de Nirvâna? Ce problème ne nous intéresse pas particulièrement ici ; nous saisirons cependant cette occasion d'insister sur l'extrême prudence qui s'impose dans l'application de l'étiquette « panthéiste » à des descriptions d'états mystiques qui mettent exagérément en évidence un caractère important de ceux-ci, sans prétendre en fournir une définition adéquate « per genus et differentiam ». En tout cas, d'autres auteurs musulmans, tel Avicenne († 1037), échapperaient à cette suspicion (2). Après avoir détaillé les « stations » successives du Soufi, ses exercices et ses ravissements, il en décrit comme suit le degré le plus élevé : « Il (le Soufi) regarde tour à tour Dieu et son âme comme en un va-et-

(1) Farid uddin Attar : *Mantic Uttaïr* (Le langage des oiseaux), traduit par Garcin de Tassy. Paris 1863. Nous citons et retraduisons d'après l'allemand de Buber, M. *(Ekstatische Konfessionen.* Iena, 1909) pp. 25 à 28. — Au moment où nous écrivîmes cette page, nous n'avions pas sous la main la traduction de Garcin de Tassy : vérification faite, il nous a paru inutile de retoucher notre texte, suffisamment fidèle, à seule fin de reproduire les mots mêmes du traducteur français. — Le prolixe Attâr a parfois une formule à l'emporte-pièce; décrivant l'anéantissement extatique de l'âme en Dieu : « L'ombre se perdit dans le soleil, et voilà tout », dit-il. (*Op. cit.* Trad. G. de Tassy, p. 236).

(2) Avicenne semble avoir été un théoricien de la mystique musulmane, plutôt qu'un expérimentateur. On peut supposer pourtant qu'il a fidèlement rapporté l'expérience d'autrui. D'ailleurs, d'auteur à auteur, les descriptions sont concordantes pour l'essentiel. — Voir plus loin, dans ce recueil, une étude sur *Le problème de la grâce mystique en Islam* (premiers siècles de l'hégire), d'après les travaux récents de M. Louis Massignon.

vient : mais à la fin, son âme même disparaît à ses yeux ; il ne voit plus que la Sainteté seule, ou, s'il voit encore son âme, c'est en tant qu'elle-même voit Dieu... Parvenu à ce point, il a réalisé l'union (1). »

Mystique profane. — Il peut être intéressant de comparer aux ravissements religieux, que nous venons de rappeler, un type « d'extase » purement profane. Nous en empruntons l'exemple aux expériences personnelles de J. A. Symonds, dont la nervosité confinait du reste à la pathologie : « Brusquement..., je sentais l'approche de l'accès. Il envahissait irrésistiblement mon esprit et ma volonté. Une circonstance me rendait désagréable cet état de trance, c'est que je ne pouvais me le décrire à moi-même. Maintenant encore, je ne puis trouver de paroles pour le rendre intelligible. Il consiste dans un effacement graduel, mais rapide, de l'espace, du temps, de la sensation, de ces multiples éléments d'expérience qui semblent caractériser ce que nous appelons notre Moi. A mesure que ces conditions de la conscience ordinaire disparaissaient, le sentiment d'une conscience sous-jacente et essentielle gagnait en intensité. A la fin il ne demeurait plus qu'un Moi pur, absolu, abstrait. L'univers s'était dépouillé de toute forme et vidé de tout contenu. Mais le Moi persistait, formidable dans sa subtilité vivace, en proie au doute le plus poignant sur la réalité, prêt à admettre, semble-t-il, que toute existence s'évanouissait autour de lui comme crèverait une bulle de savon (2). » Cette description typique n'est point isolée. Le Journal intime de Amiel, par exemple, est une mine d'observations analogues (3).

On remarquera l'analogie qui existe entre le « Moi pur » de Symonds et la Réalité indéfinissable, la négativité ultérieure au Moi, des mystiques cités précédemment. Et nous

(1) Carra de Vaux : *Gazali,* Paris 1902, p. 197. Cf. id. *Avicenne,* Paris 1900.

(2) Cité d'après W. James : *Varieties of religious experience.* London, 1904, p. 385.

(3) Amiel : *Fragments d'un journal intime,* 2 vol. Paris. 1883.

ajouterons que beaucoup de ravissements de pieuses personnes, protestantes ou catholiques, ressemblent bien fort, sauf l'interprétation religieuse subjective, à cette extase purement profane.

Mystique chrétienne médiévale. — Poussons maintenant rapidement notre enquête chez les mystiques chrétiens et voyons ce que deviennent chez eux les caractères négatifs de la haute contemplation. Ici, le champ de documentation est plus étendu que jamais et il a été l'objet d'explorations multipliées : nous nous contenterons donc, ne pouvant tout de même nous engager dans une critique très détaillée, de rappeler quelques exemples typiques (1).

On sait quel écho prolongé le néo-platonisme eut au moyen âge : à des titres divers et par des voies diverses, philosophes ou mystiques en furent tributaires, de Jean Scot Erigène à Tauler et Ruusbroec, en passant par Bernard de Clairvaux, les Victorins, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure, David d'Augsbourg, Eckart —

(1) Voir, au point de vue historique, les ouvrages *généraux* suivants : Pfeiffer : *Deutsche Mystiker des XIV^en Iahrhunderts.* 2 vol. Leipzig 1845, 1857 ; Preger W. : *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter.* 3 vol. Leipzig 1874 à 1893 ; Denifle : *Archiv. f. Literat. und Kirchengesch. des Mittelalters II.* Berlin, *(Meister Eckarts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre) ;* Delacroix H. : *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle.* Paris 1900 ; Inge, W. R. : *Christian Mysticism.* London 1899 (Lecture IV. Christian Platonism and speculative Mysticism in the West) N. B. Inintelligence partielle de la « dévotion catholique » ; Jones R. M. : *Studies in mystical religion.* London 1909. (Chap. VII à XIV) N. B. Inspiration wesleyenne très prononcée, avec souci d'exactitude ; R. A. Vaughan : *Hours with the Mystics.* 9^e éd. London, s. d. (La préface de la 1^re édition est datée de 1856). — [Depuis une douzaine d'années que fut rédigée cette note, les travaux relatifs à la Mystique médiévale se sont multipliés. Nous aurons l'occasion d'en citer quelques-uns ailleurs. Mentionnons seulement, ici, parmi les livres d'un caractère plus général : Dom Cuthbert Butler. *Western Mysticism.* London, 1922 (Analyse de la doctrine mystique de S. Augustin, de S. Grégoire le Grand et de S. Bernard), et Pourrat, P. *La spiritualité chrétienne. Des origines au moyen âge.* Vol. I. Paris, 1915. Vol. II. Paris, 1921.]

brillants théoriciens, qui n'étaient point d'ailleurs étrangers aux expériences transcendantes — et par toute une pléiade de dévotes personnes des deux sexes — adonnées à la pratique de la contemplation, mais ne dédaignant point de disserter à leurs heures sur la « perte de l'âme dans l'Unité ». A côté de S. Augustin, l'un des intermédiaires les plus efficaces de cette influence néo-platonicienne sur la pensée et la vie religieuse médiévales fut sans conteste le pseudo-Denys l'Aréopagite, dont les ouvrages : « La hiérarchie divine » et surtout « Les noms divins » et « La théologie mystique » présentent un démarquage chrétien de l'hellénisme alexandrin. L'accent plotinien perce dès les premières lignes de « La théologie mystique » : « Ami, tends avec force vers les contemplations mystiques... Abandonne les impressions des sens et les actes de l'entendement, tout le sensible et l'intelligible, l'être et le non-être, pour t'élancer sans connaissances naturelles, dans la mesure qui te sera donnée, à l'union de Celui qui est au-dessus de tout être et de toute gnose (1). » On retrouve ici, dans la contemplation dionysienne, l'abandon du discours, du concept et des formes de la sensibilité, que l'on put constater ailleurs. Et aucun mystique médiéval n'a renié ce type négatif de l'union divine.

Il est d'ailleurs à remarquer que la théorie mystique au moyen âge, n'a fait que transposer à la pratique vécue les deux procédés dont se servait la théologie spéculative pour définir — analogiquement — l'essence de Dieu ; dénommés déjà par le pseudo-Denys, ils sont sans doute d'origine plus reculée ; ce sont le procédé positif, la *via affirmationis,* καταφατική, qui consiste à affirmer de Dieu, comme de leur cause, toutes les perfections des créatures, et le procédé négatif, la *via remotionis,* ἀποφατική, qui consiste à nier de Dieu, absolu et transcendant, la finitude diversifiée des perfections créées. Le mystique, à la différence du « pur spé-

(1) *De mystica theologia,* in : *Opera S. Dionysii Areopagitæ.* Edidit Cordier S. J. Antverpiae 1634, t. II, p. 2.

culatif », poussera le procédé négatif jusqu'à effacer de sa conscience claire toute détermination, toute diversification, non seulement celle de la qualité quantifiée, mais celle du moi et du non-moi, celle de l'être et du non-être. On aurait tort pourtant de voir là, chez les grands mystiques chrétiens, de la négativité pure ; la « *via affirmationis* » fut représentée dans leur ascension simplifiante — nous avons vu déjà comment simplification et enrichissement ne s'excluent point — et se prolonge même jusqu'au terme ultime de leur extase. Nous devrons revenir plus tard sur ce point. Pour le moment, constatons dans l'inspiration fondamentale, dans les principes pour ainsi dire, du mysticisme médiéval, la revendication des notes négatives que nous avions théoriquement reconnues à la limite supérieure de la contemplation.

Il serait superflu dès lors de nous attacher à relever par le menu ces caractères négatifs, chez des auteurs dont l'attitude totale les implique à l'évidence, tel Eckart, si « plotinien » qu'il en parut — et en reste aux yeux de beaucoup — panthéiste (1), tel Tauler, qui dépeint éloquemment « la mystérieuse ténèbre » où l'âme « est absorbée dans quelque chose d'un, de simple, de divin, d'illimité » dont elle ne parvient plus à « se distinguer », tant « s'efface, dans cette unité, le sentiment de la multiplicité (2) ».

D'autres, comme le Bienheureux Henri Suso, d'un naturel plus simple et plus affectif, ne parlent pas autrement, pour le fond ; répondant, en sa qualité de « père spirituel », à « sa fille bien exercée » (Elisabeth Stagel), le « serviteur » (Henri Suso) lui explique le suprême ravissement d'une âme admise à suivre le Fils de Dieu « là où il est selon sa pure Divinité... et à en jouir d'une manière spirituelle... dans le temps et l'éternité, autant qu'il est possible, dans une mesure plus ou moins grande ». Or, où l'âme rencon-

(1) Denifle a très vivement revendiqué l'orthodoxie scolastique — pour l'essentiel — du Maître Eckart. Cf. *op. sup. cit.*

(2) *Ioannis Thauleri operâ omnia.* Traduction latine de *Surius.* Coloniæ s. d. (Sermo I in dominicam I^am^ post Octavam Epiphaniæ.) p. 94.

trera-t-elle « le lieu de la pure divinité du Fils? » « Dans la lumière resplendissante de la divine unité. » Elle s'y plonge toute. « Et dans cette ignorance ténébreuse, toute diversité disparaît, l'esprit perd toute initiative personnelle... Et c'est là le plus haut but, l'où sans fin (sans délimitation), dans lequel s'éteint la spiritualité de tout esprit; et c'est la plus grande félicité que d'être perdu dans cet état (1). »

Chez Ruusbroec l'Admirable, si personnel malgré sa parenté étroite avec le groupe de Suso et Tauler, les caractères négatifs des états d'union sont continuellement rappelés. Citons seulement un passage du « Spieghel der ewigher salicheit » : « Il faut ici que notre raison s'écarte ainsi que toute œuvre distincte; car nos puissances deviennent simples dans l'amour, elles se taisent et s'inclinent en présence du Père. Cette révélation du Père, en effet, élève l'âme au-dessus de la raison, à une nudité sans images. L'âme y est simple, pure et sans tache, vide de toutes choses et c'est dans cet état de vide absolu que le Père montre sa clarté divine. A cette clarté ne peuvent servir ni raison, ni sens, ni remarque, ni distinction : tout cela doit rester en-dessous; car la clarté sans mesure aveugle les yeux de la raison et les oblige à céder à la lumière incompréhensible. » (2)

Les mêmes traits descriptifs se retrouvent en dehors du groupe des mystiques allemands; par exemple, en France, chez Gerson. Ils se retrouvent aussi dans la mystique anglaise d'avant la Réforme : l'influence dionysienne n'en est du reste pas absente. Voici un court extrait d'un opus-

---

(1) *Œuvres complètes du Bienheureux Henri Suso.* Traduction du Père Thiriot, O. P. Paris 1899. Tome I, pp. 287-288.

(2) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable.* Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Tome I, 2e édit. Bruxelles, 1917, pp. 140-141. N. B. L'œuvre la plus caractéristique et la plus parfaite du mystique brabançon est le traité intitulé : *L'ornement des noces spirituelles* (Traduction citée, tome III). — Pour l'ensemble des opuscules de Ruusbroec, en traduction latine, voir Surius : *Ioannis Rusbrochi opera omnia.* Coloniæ, 1552.

cule assez original : *The Cloud of Unknowing :* L'expérience mystique, y est-il dit, consiste en « un acte rapide, pénétrant, un acte de direction, une tendance nue de la volonté s'attachant à Dieu ». Dans cet élan, d'un amour dirigé vers Dieu, « l'homme perd toute connaissance et tout sentiment de lui-même (1) ». Plus tard, on observe plus ou moins nettement chez des protestants, en Angleterre et ailleurs, des expériences analogues. Renvoyons le lecteur, pour le détail, à des recueils comme celui de James ou celui de Buber, ou bien à des livres généraux comme ceux de Jones, de Inge, de Beck, de Pratt et d'autres. La mystique allemande protestante mériterait à elle seule une étude spéciale, impossible même à esquisser dans les limites de cet article. Qu'on lise, par exemple, l'étude de E. Boutroux sur J. Boehme, ou bien les chapitres consacrés au mysticisme spéculatif protestant par Windelband dans son Histoire de la philosophie moderne, ou bien directement, si l'on en a le courage, une bonne édition de Boehme (2).

Mystique chrétienne de la Renaissance. — Si nous passons aux mystiques catholiques post-médiévaux, sur lesquels l'influence du plotinisme fut moins directe, de nouveau nous rencontrons partout les mêmes caractères négatifs de l'union mystique. Les citations possibles seraient infinies. Bornons-nous, le sujet étant ici plus connu dans ses grandes lignes, à rappeler deux passages caractéristiques, souvent signalés, de S^te^ Thérèse :

« Lorsqu'il y a union de toutes les puissances (à Dieu)..., les puissances n'ont plus alors aucune action, et l'entendement est comme interdit. La volonté aime plus qu'elle ne connaît, mais elle ne sait si elle aime ni ce qu'elle fait ; du moins, elle est hors d'état de le dire. La mémoire et l'ima-

(1) Cité d'après Jones R. M. ; *Studies in mystical religion.* London 1909, pp. 336-337.

(2) Boutroux E. : *Le philosophe allemand Jacob Boehme.* Paris 1888. — Windelband W. : *Die Geschichte der neueren Philosophie.* 3^e^ Aufl. Leipzig, 1904. I^er^ Bd. — Boehme Jakob : *Sämtliche Werke,* 7 vol. Edit. Scheibler, Leipzig 1832-1860.

gination sont en quelque sorte absentes. Quant aux sens, non seulement ils n'ont plus leur vivacité naturelle, mais on dirait que l'âme les a mis de côté, afin de pouvoir être tout entière à sa jouissance ; et de fait, pendant ce temps, d'ailleurs fort court, ils se trouvent entièrement suspendus. » *(Seconde relation au P. Rodrigue Alvarez* (1).

« N'allez pas vous figurer que cette oraison (d'union) ressemble, comme la précédente (l'oraison de quiétude), à un songe. Je dis un songe, parce que dans l'oraison de quiétude l'âme est comme à moitié assoupie ; elle ne dort pas complètement, et elle ne se sent pas non plus bien éveillée. Ici, on est endormi — et même profondément endormi — aux choses de la terre et à soi-même ; et par le fait, pendant la courte durée de l'union, on est comme privé de sentiment : quand on le voudrait, on se trouve hors d'état de penser. Alors nul besoin d'industrie pour suspendre l'activité de son esprit ; et si l'on aime, on ne sait pas comment on aime, ni ce qu'on aime, ni ce qu'on désire. Enfin, on est absolument mort au monde pour vivre davantage en Dieu. » *(Château intérieur. Cinquièmes demeures,* chap. I (2).

« Je reviens à la marque (de l'oraison d'union) que j'ai dit être la véritable. Vous voyez cette âme que Dieu a privée d'intelligence pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse : elle ne voit, n'entend ni ne comprend tout le temps que dure cette faveur... Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle. Vous me direz : Comment a-t-elle vu et entendu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne voit ni n'entend ? Je ne dis pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, et cela, non au moyen d'une vision, mais par une conviction qui lui reste et que

(1) *Œuvres complètes de sainte Thérèse de Jésus*. Traduction nouvelle, t. II. Paris, 1907 (Relation LIV), p. 296.

(2) *Ibid.* Tome VI. Paris, 1910 *(Château intérieur,* V. ch. I), p. 129.

Dieu seul peut donner... Mais comment ce que nous n'avons pas vu peut-il nous donner pareille certitude ? Je l'ignore, c'est l'œuvre de Dieu. Tout ce que je sais, c'est que je dis vrai. » *(Ibid.)* (1).

Et saint Jean de la Croix explique pourquoi cette contemplation si haute est inexprimable : « Quelque envie que (l'âme) auroit de le dire, et quelqu'effort qu'elle fît pour le bien déclarer, cela demeureroit tousjours secret : car comme cette sagesse intérieure est si simple, si générale et spirituelle qu'elle n'est point entrée dans l'entendement, enveloppée ny palliée d'aucune espèce ou image sujette au sens, comme il arrive quelquefois ; de là vient que le sens et l'imaginative, par où elle n'est entrée, et qui n'ont senty sa façon ny sa couleur, ne sçauraient en rendre raison ny l'imaginer en sorte qu'ils en puissent bien dire quelque chose, combien que l'âme voye clairement qu'elle entend et gouste cette étrangère et savoureuse sagesse. » *(Nuit de l'âme.* Livre II, chap. XVII) (2).

Ce qu'ont écrit sur ce sujet sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix pourrait être signé tout aussi bien par saint François de Sales, saint Alphonse Rodriguez, la Bienheureuse Marie de l'Incarnation, Louis de Blois, les PP. Balthazar Alvarez ou Alvarez de Paz, même M^me^ Guyon, si l'on veut, et bien d'autres encore.

Un *problème psychologique* très délicat se pose donc : l'ensemble des témoignages que nous avons rappelés est trop unanime pour être récusable. Il nous contraint de reconnaître l'existence, chez certains sujets, d'un état psychologique spécial, qui résulterait généralement d'une concentration intérieure très étroite, soutenue par un mouvement affectif intense, mais qui, d'autre part, ne présenterait plus, en soi, aucune trace du « discours », ni de l'imagination spatiale, ni de la conscience réfléchie. Et la question surgit,

(1) *Ibid.*, pp. 134-135.

(2) *Les œuvres spirituelles du B. Père Jean de la Croix.* Traduction du R. P. CYPRIEN, carme déchaussé. Paris, 1652, p. 316.

déconcertante : après abolition de l'image, et du concept, et du moi conscient, que subsiste-t-il de la vie intellectuelle ? La multiplicité aura disparu, sans doute, mais au bénéfice de quelle unité ?

C'est là le vrai *problème de l'extase*.

DEUXIÈME PARTIE

LE PROBLÈME DE L'EXTASE

On en a donné trois espèces de solutions.

I. PREMIÈRE SOLUTION INTERPRÉTATIVE : L'ABSENCE DE MULTIPLICITÉ DANS L'EXTASE N'EST QU'APPARENTE.

La première solution atténue les caractères négatifs de la haute contemplation, jusqu'à la ramener à une opération psychologique absolument semblable, sauf l'intensité, à la contemplation ordinaire.

A vrai dire, le caractère qui fait vraiment difficulté n'est pas tellement l'absence de conscience réflexive, ni même l'abandon momentané du mode discursif de connaître. N'avons-nous pas, en effet, dans notre expérience profane, des exemples assez clairs de cette double « négativité »? La concentration de l'attention sur un problème difficile ou sur un objet captivant peut abolir l'aperception actuelle du « moi ». On s'étonne à tort des allusions que font les mystiques à « l'inconscience » de l'union pleine : cette inconscience n'est que l'oubli du « moi »; et qui prétendra donc que notre personnalité psychologique nous soit continuellement présente? Quant à la suspension du « discours » — c'est-à-dire de l'intellection des objets par alternance d'analyse et de synthèse, par « composition et division » successives — il semble bien qu'elle se produise parfois, fût-ce un instant, dans la contemplation esthétique par exemple.

Par contre, le troisième caractère négatif, universelle-

ment signalé, est plus déroutant. Le contemplatif, se remémorant son extase, a conscience d'avoir vécu un état absolument simple, vide de toute imagerie, dégagé de toute multiplicité objective. Ceci est-il compatible avec la loi psychologique fondamentale, qui lie l'exercice de l'intelligence humaine — ici-bas — à un contenu sensible et spatialisé, revêtu seulement par elle d'une forme supérieure d'unité? Comment l'intelligence nue, forme vide, sans contenu qui la détermine, pourrait-elle exercer comme telle une activité quelconque ?

Effectivement, à moins d'admettre dans notre psychologie normale une intuition strictement intellectuelle, on n'échappe point à la contradiction qui se dégage des descriptions mystiques. Mais celles-ci méritent-elles une foi si entière, si littérale, pour ainsi dire ? N'est-ce point le cas de corriger les données qu'elles présentent ?

On pourrait supposer d'abord — c'est certes l'hypothèse la plus commode — que le mystique s'est fait illusion sur le caractère inquantitatif et amorphe de son intuition extatique. N'a-t-il pas confondu l'inquantitatif et le vague ? Son intuition, quand ensuite il l'analyse (et peut-être l'interprète) inclut toujours, en somme, ces trois éléments : 1° Une attraction intense de l'âme vers l'Absolu par l'amour ; 2° une notion quelconque de cet Absolu ; 3° la perception vague d'une relation très immédiate à cet Absolu.

Le premier élément est un état affectif qui peut demeurer conscient, sous la forme d'une aspiration encore obscurément rapportée au moi : le mystique éprouverait moins « *son* amour pour Dieu » que simplement « *Dieu* aimé » ; or, cette prédominance d'un des termes de la relation affective aux dépens de l'autre ne s'écarte pas des possibilités de la psychologie normale.

Le second élément ne serait qu'un concept très épuré de l'absolu, de Dieu : si le mystique était meilleur analyste, il y découvrirait des traces subtiles de représentation : par exemple un symbolisme semi-sensoriel, semi-émotif très atténué, tel qu'en traduisent nos impressions de grand, de

bon, d'immense, d'élevé, de terrible, d'immobile et ainsi de suite ; ou bien un symbolisme purement verbal, c'est-à-dire, affleurant discrètement à la conscience, une vague image d'un mot comme Dieu, Infini, Bonté, Justice, Amour, etc. Le mystique, en proie au violent transport de l'amour, ne s'intéresse point à cette imagerie indigente, qui vaut moins par ce qu'elle représente formellement que par son dynamisme implicite : quoi d'étonnant qu'il ne la remarque pas ?

Quant au troisième élément, la perception ineffable d'une relation très immédiate à l'Absolu, n'est-ce point, à l'insu du contemplatif, la simple imagination hallucinatoire d'un rapport spatial du sujet à l'objet idéal qu'il croit saisir ? une localisation confuse de l'Absolu mise en connexion immédiate avec la perception cénesthésique très vague que le mystique garderait de son propre corps ? en apparence, une intuition transcendante ; en fait, une présence spatiale hallucinatoire, très indistincte comme représentation, mais intensément émotionnelle ?

M. H. Delacroix (1), qui fut peut-être, parmi les psychologues incroyants, l'observateur le plus consciencieux et le théoricien le plus subtil de la mystique catholique, se voit logiquement forcé d'interpréter de la sorte la plupart des témoignages de contemplatifs. S'il admet que l'extase puisse parfois aboutir à l'inconscience (c'est une seconde échappatoire, que nous examinerons dans un instant), il lui semble qu'elle comporte très généralement « le maintien d'une certaine forme de conscience ». Il l'interprète, cette forme de conscience, par comparaison avec une progression d'états plus accessibles à l'observation que l'extase elle-même, il la distingue nettement des indigences de la pathologie mentale, il la compare à l'intuition esthétique la plus haute et lui trouve une parenté avec l'aperception supérieure qui naît en celui « qui contemple la vie et perce les apparences » : « aperception irrationnelle d'un vouloir essentiel,

(1) Delacroix, H. : *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris, 1908, pp. 386 sqq.

épars dans toute la nature et que la nature répète en d'innombrables variations, comme la musique scande les mouvements de l'âme ». Mais M. Delacroix n'y reconnaît point d'*intuition intellectuelle* proprement dite : la « forme de conscience » qui persiste dans les états d'union pleine ne saurait donc être autre chose à ses yeux qu'une intensification peu ordinaire de la contemplation ordinaire : en y regardant bien, on y découvrirait nécessairement l'imagerie et la spatialité, c'est-à-dire la multiplicité extensive.

Le témoignage des mystiques sur leurs états intimes échappant à tout contrôle, il est loisible sans doute à un psychologue de l'interpréter en conformité d'une théorie qu'il juge seule acceptable. Aussi bien ne prétendons-nous pas « réfuter » en ceci M. Delacroix : « réfuter » est un mot déplaisant, qui couvre trop souvent une dialectique peu décisive ; nous désirons seulement revendiquer la légitimité philosophique et psychologique d'un point de vue différent du sien.

Si l'on écarte les témoignages douteux, il en reste un très grand nombre, surtout dans la littérature mystique chrétienne, qui placent si expressément l'état d'union pleine au-dessus de toute intuition spatiale ou temporelle, au-dessus de toute multiplicité, que nous préférons encore les prendre à la lettre ; nous ne voudrions pas — n'y ayant aucune objection théorique — effacer ou atténuer la démarcation si nette que tracent unanimement les écrivains mystiques, seuls expérimentateurs en l'occurrence, entre la contemplation ordinaire, c'est-à-dire la « contemplation acquise », même très élevée, et celle de l'union pleine : on ne peut nier qu'ils n'aient le sentiment très vif d'une différence *radicale,* de l'absence d'une commune mesure. Et quand ils viennent à s'analyser davantage, après avoir protesté du caractère ineffable de leur intuition, ils la délimitent à tâtons, mais avec une unanimité remarquable, par des caractères qui sont la négation même du mode de la contemplation ordinaire. Il est inutile d'ajouter des exemples à ceux que nous avons cités plus haut, car la conviction est

surtout imposée ici par l'obsédante uniformité des témoignages. Nous estimons donc scientifique — si aucun principe supérieur ne s'y oppose — de les accepter tels quels dans leurs parties *descriptives* et *concordantes*.

En conséquence, nous admettrons, jusqu'à meilleur informé, l'absence de toute multiplicité quantitative et conceptuelle dans le contenu explicite de l'extase.

II. DEUXIÈME SOLUTION INTERPRÉTATIVE : LA NÉGATIVITÉ DE L'EXTASE EST L'INCONSCIENCE TOTALE.

Mais alors, puisque la psychologie humaine ne connaît pas d'intuition purement intellectuelle, absence de multiplicité signifie cessation d'activité ? l'extase, c'est l'inconscience, et non seulement la suspension momentanée de la conscience du moi, mais l'inconscience absolue ? Nous ne le contesterons pas : au point de vue de la psychologie empirique, l'alternative est sans issue : ou multiplicité, si réduite qu'on voudra, du contenu de la contemplation mystique, ou chute dans l'inconscience totale.

Beaucoup de psychologues prennent leur parti du second membre de l'alternative, et l'on ne pourrait vraiment le leur reprocher s'ils s'avouaient que cette attitude leur est dictée par une nécessité déductive, rattachée elle-même à de prétendus axiomes méthodologiques. (1) Mais pourquoi donc, comme Leuba, prétendre découvrir — inductivement — l'inconscience totale dans les documents eux-mêmes ? Nous y reviendrons tout de suite. Remarquons auparavant qu'il y a inconscience et inconscience : il y a l'inconscience actuelle de la syncope ou du sommeil profond ; il y a l'inconscience consécutive (amnésie) des états seconds dans l'épilepsie, l'hystérie, l'hypnose ; et l'on imagine en outre une inconscience qui conviendrait plus spécialement à l'extase. En tout état de cause, les documents ne nous révé-

(1) Cette question de méthodologie est traitée dans notre première étude : *Science empirique et psychologie religieuse*. Voir ci-dessus, pp. 3-66.

leraient directement chez les mystiques que l'inconscience consécutive, l'amnésie, relativement à leurs moments de haute extase; et le champ resterait libre aux hypothèses concernant le genre d'activité exercée durant l'extase elle-même. Encore, les descriptions des mystiques les plus qualifiés présentent-elles, à qui veut les lire intégralement, le contrepied d'une amnésie de ce genre.

Mais supposons bénévolement que l'extase se caractérise par une inconscience totale, une entière inactivité intellectuelle : il faudrait en tout cas la distinguer du sommeil et de la syncope, à raison de ses antécédents et de ses effets. Ses antécédents comportent, admettons-le, une diminution du champ de la conscience claire, un monoïdéisme envahissant qui s'effondre peut-être dans l'aïdéisme, mais ils comportent aussi une organisation puissante de toute l'individualité, une polarisation affective et une tension subconsciente des tendances reproductrices de l'imagination. L'édifice interne ainsi construit est-il si complètement suspendu à l'activité intellectuelle consciente que, celle-ci cessant, il doive se disloquer et tomber en miettes? Non, sans doute; l'inertie même, inhérente au mécanisme, une fois vaincue par l'idée organisatrice, devient la collaboratrice de celle-ci et au besoin la supplée. L'*inconscience* totale s'appellerait plus justement ici une *subconscience*, non pas pulvérulente, mais ramassée et orientée. On s'en apercevra, si l'on veut, aux effets de l'union mystique, tonique de la vie de l'âme et levier d'action morale (1). Le seul genre d'inconscience admissible pour l'explication de l'extase (nous parlons de l'extase des grands mystiques) serait, en toute hypothèse, une « inconscience polarisée », dont la valeur religieuse peut être fort appréciable.

(1) M. Murisier a été fort mal inspiré, dans ses « *Maladies du sentiment religieux* » (2e éd. Paris, 1904), d'opposer aussi radicalement la « forme individuelle » à la « forme sociale » du sentiment religieux. On le soupçonnerait de n'avoir guère fréquenté les « cinquièmes demeures » du Château intérieur de sainte Thérèse, ou même de n'avoir pas considéré que toute valeur morale est, au moins indirectement, une valeur sociale.

III. SOLUTION LITTÉRALE : L'EXTASE EST LA SYNTHÈSE D'UNE NÉGATIVITÉ EMPIRIQUE ET D'UNE POSITIVITÉ TRANSCENDANTE.

Mais, — et c'est bien ici l'essentiel pour un psychologue — les documents s'accommodent-ils de l'hypothèse de l'inconscience extatique? Il est relativement facile d'établir une théorie explicative de quoi que ce soit, si l'on s'arroge un pouvoir discrétionnaire sur les données du problème. Nous avons rappelé déjà que M. Delacroix, lecteur très attentif, n'a point trouvé, dans les mystiques qu'il a fréquentés, d'indices bien sérieux d'états totalement inconscients. Il est vrai qu'il a fréquenté surtout les mystiques catholiques et qu'à défaut de créance il ne leur a point refusé le minimum nécessaire de sympathie intellectuelle. Le *nirvâna* de ceux-ci serait-il donc moins négatif que celui d'autres héros de l'ascèse ou de l'oraison? Peut-être bien, après tout, du moins à parler d'une manière générale. Cependant, la conscience d'un Yogin ou d'un Soufi nous étant cent fois plus impénétrable encore, à nous, Occidentaux, que celle d'un extatique chrétien, nous ne pouvons nous appuyer qu'avec réserve sur le langage imagé et si facilement excessif des premiers. Aussi bien n'est-il point indispensable de poser ici un diagnostic du mysticisme non chrétien. Bornons-nous à y constater la rareté d'affirmations *nettes* du caractère positif de l'expérience transcendante. Nous sommes donc fondés à borner notre horizon, pour le moment, aux mystiques chrétiens; et nous faisons abstraction des autres, non par dédain, mais à cause de la complexité des problèmes qu'ils soulèvent (1).

Dans le christianisme, le caractère positif de l'intuition

(1) Les textes de plusieurs mystiques musulmans, comme Bistâmi (874), ou, surtout, Hallâj (922), Kocheïri (1072), Gazali (1111), etc..., dénotent une extase qui ne serait pas purement négative, et qui n'est pas non plus panthéistique. Put-elle être « surnaturelle », au sens chrétien de ce mot? Voir là-dessus l'étude que nous consacrons, plus loin, à la Mystique de Hallâj *(Le problème de la grâce mystique en Islam)*.

mystique est affirmé partout, et affirmé, non comme une interprétation dogmatique, mais comme une expérience vécue.

Est-il besoin de démontrer cette proposition? En ce qui concerne les grands mystiques espagnols — et d'une manière générale les mystiques catholiques de la Renaissance — c'est un étonnement profond, pour celui qui en a fait une lecture assez étendue, que d'entendre ensuite taxer leurs extases de négativité pure et d'inconscience. Pareille appréciation dénote une inintelligence peu explicable des documents. Nous comprendrions le psychologue qui croirait devoir « conclure » *à priori* à l'inconscience ; mais nous avouons éprouver un cruel embarras à qualifier celui qui ne remarquerait même pas, dans les descriptions mystiques, à côté de l'affirmation de caractères négatifs, l'affirmation, plus claire encore si possible, du caractère positif de l'extase. Qu'on voie, si l'on veut, les citations qui suivent le chap. XVIII du livre de Poulain : *Des grâces d'oraison* (10e éd. Paris 1922); mieux encore, qu'on remonte aux originaux et qu'on lise sans parti pris. Nous croyons qu'on en viendra, comme nous, à résumer ces témoignages unanimes — qu'ils soient ou non l'effet d'une illusion des contemplatifs eux-mêmes — par les quelques lignes suivantes de sainte Thérèse : « Dans la théologie mystique, dont j'ai commencé à parler, l'entendement n'agit plus, parce que Dieu le suspend, ainsi que je l'exposerai plus au long dans la suite... Ce que je désapprouve, c'est qu'on ait la présomption de le suspendre de soi-même. N'arrêtons pas son action : nous resterions froids et comme hébétés, frustrés tout à la fois de ce que nous avions et de ce que nous prétendions obtenir. Quand c'est Dieu qui suspend et arrête l'entendement, il lui fournit de quoi admirer et de quoi s'occuper : alors, dans l'espace d'un *Credo,* nous recevons, sans discourir, plus de lumière que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos industries terrestres. » (*Vie,* chap. XII) (1).

(1) *Œuvres complètes de Sainte Thérèse.* Trad. nouvelle. Tome I. Paris 1907, p. 160.

Cette lumière, c'est d'abord le mode même de l'union intellectuelle avec Dieu : une « présence immédiate », une « vue » distincte, un « contact », une « intuition », une « vision » plus claire que celle des yeux du corps, « une dilatation de l'intelligence », un « rayon qui perce la nuit », une « clarté » envahissante et absolument nouvelle... « Au dessus de la raison — affirme Ruusbroec, immédiatement après le texte que nous avons cité plus haut — au plus profond de l'intelligence, l'œil simple [de l'âme contemplative] est toujours ouvert, il contemple et fixe la lumière [= le Verbe] d'un regard pur, éclairé de la lumière même, œil contre œil, miroir contre miroir, image contre image.» (*Le Miroir du Salut éternel.* Traduction citée, tome I, p. 141.) Cette lumière, c'est encore une connaissance suréminente des mystères de l'essence de Dieu, de ses attributs et de son unité, de sa paternité universelle, de son activité créatrice et surtout de sa Trinité insondable... Et cette connaissance se montre si radicalement différente de la connaissance ordinaire, au triple point de vue de l'immédiation, du mode et du contenu, que le contemplatif en demeure dans la stupéfaction la plus profonde. Car après l'extase, ce n'est pas plus, chez lui, de l'amnésie qui apparaît, que ce ne fut, pendant l'extase, l'inconscience totale : le mystique se souvient parfaitement, mais il se souvient à travers les formes rapetissantes et morcelantes de l'entendement, qui l'oppriment de nouveau : et il balbutie, navré, son extase en langage humain... Il force les métaphores, il série les contradictions, et s'excuse de ne point parvenir à exprimer l'ineffable. Dans ces tâtonnements même d'une expression sublime et maladroite, le souvenir se débat, très vivant, d'un état qui n'eut rien de commun avec un « vide » absolu de la conscience. Il a fallu à certains psychologues toute la suffisance d'un parti pris inconscient, ou du moins toute la légèreté qu'expliquent des préjugés courants, pour ne point s'en apercevoir.

Les seuls contemplatifs catholiques qui pourraient, de prime abord, paraître décrire une extase vide, une « chute

dans le néant », seraient les grands mystiques allemands et néerlandais de la fin du moyen âge. Leur terminologie dionysienne est « négative » à l'extrême : Dieu sera beaucoup moins, sous leur plume, l'Être (conceptuel) que le Néant (des déterminations finies), et en conséquence, l'union à Dieu se caractérisera surtout par une gamme d'attributs métaphoriques du Non-Être : ténèbres, perte, cessation, oubli, effacement, nudité, inconscience, etc... Il serait puéril de s'en laisser imposer par ces expressions, qui ont tout à côté leur contre-partie. L'extase du Pseudo-Aréopagite, des Eckart, des Suso, des Tauler, des Ruusbroec, n'est ni plus ni moins négative que leur métaphysique : or, qui prétendra — indépendamment même de la protestation qu'élève ici le détail des textes — que ces hommes, tous croyants positifs, et les quatre derniers imbus de scolastique, aient eu la moindre velléité d'assimiler Dieu au pur Non-être (1)? D'ailleurs, une remarque générale suffit à écarter de leur contemplation tout soupçon « d'inconscience totale » : c'est qu'au dernier sommet, elle atteint, chez tous, les opérations immanentes de la Trinité. Si l'Unité nue peut se confondre avec le Rien, la Relation perçue dans l'Unité y révèle l'Être positif. On ne conçoit pas comment une « lacune de la conscience » comporterait l'appréhension vive de l'éternelle génération du Verbe et de la procession de l'Esprit.

Illusion ou non, *ce que décrivent* nos grands mystiques plotinisants est une extase *positive*. « Nous pouvons bien savoir, écrivait Ruusbroec, que le sein du Père est notre propre fond et notre origine, et que notre vie et notre être y ont leur principe. De ce fond qui nous est propre, c'est-à-dire du sein du Père et de tout ce qui vit en lui, brille une clarté éternelle, la génération du Fils. Et en cette clarté, qui est le Fils, Dieu se voit lui-même à découvert, avec

(1) Inge : *(Christian Mysticism.* Bampton lectures 1899. London. Lecture IV) exagère beaucoup la signification de la « negative road » *(via negationis)* chez les écrivains mystiques médiévaux.

tout ce qui vit en lui... Tous ceux qui, au-dessus de leur être créé, sont élevés jusqu'à une vie contemplative, sont un avec cette clarté divine. Ils sont la clarté même, et ils voient, sentent et découvrent, sous cette lumière Divine, que, selon leur être idéal ou incréé, ils sont eux-mêmes cet abîme de simplicité, dont la clarté resplendit sans mesure en modes divins... Ainsi les contemplatifs atteignent-ils leur exemplaire éternel, à l'image duquel ils ont été créés, et ils contemplent Dieu en toutes choses, sans distinction, par une vue simple, dans la clarté divine » (1). Nous n'osons nous flatter que tous nos lecteurs auront saisi complètement le sens de ce passage — relativement clair pour qui est familiarisé avec la tournure d'esprit et la terminologie de ces milieux mystiques scolastiques — mais, du moins, il ne nous semble pas que personne doive y reconnaître l'affirmation d'une cessation totale de l'opération intellectuelle dans l'extase. On trouverait, d'ailleurs, des passages plus décisifs encore : celui-ci, dans sa tenue discrète, a l'avantage de représenter le ton moyen et l'un des points de vue généraux de l'époque mystique dont nous nous occupions.

Nous résumerons comme suit les quelques pages qui précèdent : des descriptions des mystiques chrétiens, se dégagent deux affirmations, exprimant d'après eux des données d'expérience immédiate, et d'autre part assez constantes et assez universelles pour échapper à la prévention d'illusion purement subjective et individuelle ; ce sont :

1°) L'affirmation de caractères négatifs, qui séparent radicalement l'état extatique des états psychologiques, normaux au anormaux, de la vie ordinaire : effacement du moi empirique, abandon de l'imagerie et de la spatialité, absence de toute multiplicité dénombrable, c'est-à-dire, en un mot,

(1) *L'ornement des noces spirituelles. (Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable.* Traduction citée, tome III, pp. 215-216). — Devant limiter nos citations, nous hésitâmes entre ce fragment de Ruusbroec et un long passage de l'*Exemplaire* de *Suso* (3e partie, ch. 6) : on y aurait vu juxtaposées, d'une part des expressions négatives et d'autre part la présupposition évidente, et même l'affirmation formelle, du caractère positif de l'extase.

cessation de la pensée conceptuelle. L'extase est *négative*.

2°) D'autre part, l'affirmation que cette suspension de la pensée conceptuelle n'est pas l'inconscience totale, mais au contraire un élargissement, une intensification ou même une forme plus haute de l'activité intellectuelle. L'extase est *positive*.

Or, ces deux affirmations sont contradictoires pour toutes hypothèses imaginables, sauf une : c'est que l'intelligence humaine puisse arriver, dans certaines conditions, *à une intuition qui lui soit propre,* en d'autres termes que l'intelligence, au lieu de construire analogiquement et approximativement son objet en matériaux empruntés à la sensibilité, puisse quelquefois atteindre cet objet dans une *assimilation immédiate*.

La très grande majorité des psychologues reculent devant cette conséquence et préfèrent expurger les documents mystiques, soit de la première, soit de la seconde des affirmations ci-dessus. La mystique redevient ainsi vassale de la psychologie inductive ordinaire. Ont-ils tort ? Leur tort, à notre sens, est surtout de dissimuler — ou, si l'on préfère, de se dissimuler — trop souvent le traitement qu'ils infligent à la seule base inductive qui soit ici possible, les textes. A cela près, nous leur pardonnerions volontiers d'employer un procédé méthodologique qui n'est point si rare dans la pratique des sciences, puisque la théorie — donc l'*a priori* — y influence dans une large mesure l'observation même des faits : seulement cette influence d'un postulat théorique, dans la psychologie du mysticisme, échappe au contrôle nécessaire de l'expérimentation ; elle est purement à priori, car elle consiste dans l'extension *présumée* du déterminisme empirique, ou tout au moins de la causalité psychologique ordinaire, aux états de haute mystique.

Les psychologues dont nous parlons ont parfaitement remarqué, ou pressenti, que l'admission ou le rejet d'une intuition strictement intellectuelle, comme celle dont les mystiques revendiquent l'expérience, n'est point un problème de pure phénoménologie. Intuition dit assimilation

immédiate d'un objet et d'un sujet connaissant, selon les possibilités de leurs natures respectives. Or, dans le cas spécial de l'intelligence, cet objet n'est définissable que comme absolu ontologique, c'est l'Être. Et, dans l'assimilation immédiate de l'être, la distinction du phénomène et du noumène s'effaçant, l'objet spécial de la science empirique s'évanouit avec elle. Le phénomène y est devenu « objet métaphysique » ; et, si l'on admet la prétention des mystiques, la psychologie empirique s'achèverait donc, au sommet des états de contemplation, en une théodicée intuitive, soit panthéistique, soit, plutôt, théiste.

A cette conséquence, nous ne voyons pas, nous, le moindre inconvénient; nous trouvons tout naturel, au contraire, que les sciences — la psychologie ni plus ni moins que la biologie ou même la physique — n'arrivent point, qu'on nous permette ce néologisme, à « boucler » leurs explications sur le plan empirique : toutes, plus ou moins directement, mènent à Dieu, la fin dernière universelle. Nous ne voulons pas confisquer la mystique au profit de l'apologétique religieuse : ce serait bien superflu ; mais nous n'avons aucune raison non plus de reculer devant une conséquence dont, par ailleurs, nous admettions la possibilité. Notre apriorisme, assez largement expectant pour ne point exclure une expérience transcendante, en vaut bien un autre et nous permet de respecter la lettre des documents mystiques.

On voit dans quel sens nous pouvions écrire, au début de cet article, que la phénoménologie même de la mystique acculait à une option ontologique.

Le psychologue ayant atteint l'extrême limite de sa compétence, c'est le moment de donner la parole au théologien et au philosophe.

TROISIÈME PARTIE

ONTOLOGIE ET THÉOLOGIE DE LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE

Une remarque préalable.

A supposer même qu'une théorie *purement psychologique (phénoménale)* des états d'oraison se laissât parfaire de tous points, il resterait toujours place, à côté, pour une interprétation théologique de la nature et des causes de ces états. Car Dieu peut, sans conteste, agir surnaturellement dans l'âme humaine selon un mode empirique réductible aux formes classiques de la psychologie. La doctrine de la grâce demeure, en tous cas, hors d'atteinte. Nous avons insisté ailleurs sur les distinctions de points de vue qui s'imposent ici (1).

Dès lors, si nous prenons la peine de formuler une conception ontologique et théologique des états mystiques (qui s'harmonise d'ailleurs positivement avec leur phénoménologie spéciale et avec les indications de la psychologie), ce n'est assurément pas pour sauver le dogme de la grâce surnaturelle, nullement menacé, mais par souci, purement personnel, de serrer d'aussi près que possible la vérité « intégrale ».

Faisons donc encore une fois, de ce point de vue plus complet, le tour de notre problème pour en inventorier les données.

I. LES DONNÉES INTÉGRALES DU PROBLÈME.

1° Tout d'abord, nous l'avons vu, les témoins les plus autorisés de la mystique catholique affirment unanimement l'existence, dans les états de haute contemplation, d'une intuition strictement intellectuelle, dont l'objet serait, non

(1) *Science empirique et psychologie religieuse. (Recherches de Science religieuse.* Paris, 1912, fasc. I). Voir ci-dessus, p. 55 et suiv.

pas l'Absolu panthéistique, mais le Dieu personnel du Christianisme, l'indivisible Trinité.

2° Cette intuition intellectuelle, malgré sa souveraine liberté, est préparée très généralement par une « unification » progressive de toute la vie psychologique et morale du contemplatif.

3° D'autre part, au point de vue de la psychologie purement profane, la vie de l'esprit, chez l'homme, consiste tout entière, avec la collaboration entravante mais nécessaire du corps et de la sensibilité, dans un effort de *coordination indéfinie,* dont la limite est l'Unité idéale de l'Être, et dans un effort d'*appropriation indéfinie,* dont la limite est la possession du Bien absolu. Ce double effort représente les deux aspects de la tendance foncière de toute nature intelligente à l'assimilation immédiate de l'Être dans une intuition. La finalité radicale de l'individu humain est donc orientée toute vers l'Absolu, bien qu'elle ne trouve à s'éployer ici-bas que dans le plan de la quantité. L'Être n'est jamais présenté naturellement à notre intelligence en dehors d'un symbolisme matériel, bien que le mouvement interne de notre intelligence la porte au delà de la matière ; et eussions-nous même l'intuition intellectuelle, immédiate, des « intelligibles » créés, que notre capacité radicale d'embrasser l'*être* ne serait point saturée. Toute notre psychologie tient dans cette inadéquation naturelle de la tendance fondamentale et de la réalisation possible.

4° Passons au point de vue de la théologie catholique. L'inadéquation dont nous venons de parler est l'anneau d'attache, la « pierre d'attente », aurait dit le cardinal Dechamps, de la grâce surnaturelle dans la nature humaine. Il ne faut pas oublier en effet que la collation de la grâce suppose, dans le sujet, une *aptitude* à la recevoir : une pierre ou un végétal y sont inaptes par nature. Or, qu'est-ce que la grâce surnaturelle ? C'est un secours, un don gratuit de Dieu, qui se caractérise par sa finalité : il est essentiellement et directement ordonné à la fin surnaturelle de l'homme, c'est-à-dire à la « vision béatifique », à l'intuition de Dieu

dans l'autre vie. La grâce rend nos actes « méritoires », c'est-à-dire efficaces de la vision de Dieu sous des conditions données ; elle établit un rapport réel, ontologique, entre notre activité et notre fin surnaturelle.

On entrevoit comment la « nature » et la « grâce » se supposent et se complètent. Le Dieu des chrétiens n'est pas réellement distinct de l'Absolu des philosophes. L'intuition de l'Être divin, qui constitue, dans l'ordre naturel, pour l'esprit laissé à ses propres forces, une limite toujours fuyante, un inaccessible idéal, devient, dans l'ordre de la grâce, la fin réelle et efficacement procurée. A vrai dire, l'activité naturelle de l'esprit est déjà saisie, orientée et stimulée constamment par le désir implicite — « *desiderium naturale* », ose dire saint Thomas (1) — de l'Être absolu : mais ce désir obscur se heurte aux barrières de la quantité et retombe impuissant ; il n'étreint de l'Être qu'une image réfractée dans le sensible, et tout son effort doit se borner à épurer un symbole. Que la « grâce » vienne à compénétrer cet effort, et l'unité symbolique, qu'il échafaude en nous, prendra une valeur ontologique : elle deviendra une préparation efficace, un titre réel et interne, à l'unification suprême dans l'intuition de Dieu. Bien plus, c'est un enseignement du dogme catholique que le degré même de la charité, c'est-à-dire, en termes empiriques, le degré d'unification de l'homme intérieur par l'amour, est en un sens très réel la mesure de la béatitude finale, de la possession surnaturelle de Dieu.

En résumé, la grâce complète et couronne la nature en transformant en une *fin* proprement dite ce qui n'était que la *limite* supérieure et inaccessible d'une tendance radicale, ou bien, si l'on préfère, en érigeant en *moyens efficaces d'atteindre une fin explicite* des activités psychologiques qui n'étaient par elles-mêmes que *l'expression impuissante d'une tendance sourde*. Le développement unificateur de la vie

(1) S. Thomas d'Aquin : *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. L. (Voir les Commentaires de François de Sylvestris, de Ferrare).

psychologique dans l'ascèse naturelle, et le développement intime de la vie religieuse dans l'ascèse surnaturelle s'opèrent donc parallèlement, en conformité d'un même idéal d'unité : on pourrait dire qu'ils sont identiques sauf la *valeur*. Et ceci donne l'explication de bien des analogies qui, autrement, pourraient sembler déroutantes.

Mais en quoi peut bien consister cette « valeur surnaturelle », ce « titre vécu » à l'intuition divine? Un seul aspect du problème nous importe ici. Il est bien évident que ce « titre » supplée, en nous, à une insuffisance naturelle. Laquelle? Il en est une qui saute aux yeux. L'esprit humain, non plus qu'aucune créature, ne saurait avoir le moindre « droit » sur Dieu : l'indépendance souveraine est un attribut primordial, sinon de l'Absolu panthéistique, du moins de l'Absolu véritable, transcendant au monde. Mais l'intuition de Dieu suppose l'union intime et immédiate de l'Être divin et de l'intelligence humaine, l' « information » directe de celle-ci par celui-là ; et cette sorte d'emprise de la passivité créée sur l'activité incréée n'est concevable que par l'effet d'une initiative bienveillante, d'une « présentation » active et absolument libre, de la part de Dieu. Nous pressentons ici au couronnement de la destinée surnaturelle, un « événement complémentaire », tout à la fois soustrait à l'exigence naturelle de l'esprit humain et indispensable à celui-ci pour s'intégrer en une « unité absolue », pour faire « passer à la limite » son indéfinie progression. Qu'opère donc la grâce surnaturelle? Elle donne, dès ici-bas, pour la vie future, le gage certain, le titre vécu, de cette initiative bienveillante d'un Dieu qui veut se communiquer aux âmes saintes selon leur capacité de le recevoir; elle est pour ainsi dire un « droit » que Dieu leur confère sur lui-même, dans la mesure de leurs bonnes œuvres ; ou encore, une possibilité prochaine de « voir Dieu » dès que se déchirera le voile de la matière.

Or, les mystiques chrétiens ont cru que leur intuition extatique présentait un avant-goût, une anticipation pâle et fugitive, du face à face de l'éternité.

II. QUELQUES CARACTÈRES ESSENTIELS DE LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE.

Voilà donc, si nous ne nous trompons, les données principales que nous livrent tour à tour les documents mystiques, la psychologie générale et la théologie catholique : la concordance de ces données est tellement évidente qu'il nous suffira de peu de mots pour en dégager quelques caractères réellement distinctifs de la mystique chrétienne.

1°) Le premier et le plus fondamental de ces caractères réside dans *la grâce surnaturelle,* qui compénètre toute la vie religieuse du chrétien. A vrai dire, c'est là un caractère ontologique inaccessible à l'expérience directe. En effet, du point de vue empirique et extérieur, toutes les manifestations religieuses isolées — inférieures aux états mystiques décrits comme union immédiate à Dieu — apparaissent identiques d'une religion à l'autre : une différence se marque, certes, dans leurs ensembles et dans leur harmonisation, mais non point dans les types psychologiques auxquels elles sont individuellement réductibles. Au contraire, de l'intérieur, du point de vue ontologique, la différence est radicale entre l'activité religieuse purement naturelle et celle que la grâce — comme c'est normalement le cas dans le christianisme — surnaturalise : ce n'est rien moins, nous l'avons vu, qu'une différence de valeur et de finalité.

Quand nous disons que la grâce n'est point objet d'expérience directe, nous ne prétendons nullement que la grâce n'ait point d'effet empirique. Bien au contraire, aux termes de la doctrine catholique, l'élévation surnaturelle des actes devenus « méritoires » *(gratia elevans)* ne se sépare pas d'une aide puissante *(gratia adjuvans)* prêtée par Dieu à l'effort de la libre volonté humaine dans la poursuite du Bien moral. La « finalité surnaturelle » pourrait donc se trahir, à l'expérience psychologique, par l'orientation particulièrement ferme et élevée d'un ensemble d'actes. Mais comme cet ensemble pourra toujours, aux yeux d'un psychologue, s'expliquer aussi par des antécédents purement

empiriques, c'est une chimère que de vouloir *démontrer* l'influence de la grâce par voie purement inductive. Il faut admettre déjà le rôle de la grâce actuelle pour en reconnaître les traces concrètes dans l'expérience psychologique.

Le premier caractère distinctif de la mystique chrétienne est donc principalement théologique.

2°) Le second caractère distinctif de la mystique chrétienne est emprunté aux états d'union : il est à la fois phénoménologique et ontologique. Tous n'en admettront point la réalité ; car il n'est pas interdit, même à des catholiques, de ramener les états mystiques supérieurs à un simple accroissement quantitatif de la puissance psychologique normale et de la grâce surnaturelle ordinaire, ou si l'on veut, en langage théologique, à une pure intensification des vertus infuses, communiquées au baptême.

Nous estimons pourtant, en nous fondant sur les déclarations unanimes des contemplatifs — seuls témoins de leurs expériences internes — que la haute contemplation implique un élément nouveau, qualitativement distinct des activités psychologiques normales et de la grâce ordinaire : nous voulons dire, la présentation active, non symbolique, de Dieu à l'âme, avec son corrélatif psychologique : *l'intuition immédiate de Dieu* par l'âme (1).

Cette interprétation littérale des textes fournit seule une démarcation nette — et non pas seulement une différence de degré — entre les états mystiques et la contemplation ordinaire. L'hypothèse ne paraît pas d'ailleurs exorbitante au point de vue de la dogmatique catholique, puisque la vie de la grâce, dont vit le mystique, est une préparation efficace et un titre à la vision de Dieu : pourquoi Dieu n'anticiperait-il point parfois sur l'autre vie, quand le sujet

(1) Comme le marquent les expressions mêmes dont nous nous servons (nous n'avons pas modifié ce passage pour la réimpression), nous n'appliquons l'hypothèse d'une « intuition immédiate de Dieu » qu'aux seuls états mystiques *supérieurs*, représentant la perfection achevée de la contemplation infuse. Pour plus de précisions, voir, dans ce volume, l'étude intitulée : *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*.

se montre physiquement et moralement susceptible de cette anticipation? Au point de vue même de la psychologie, l'hypothèse ne paraît pas non plus tellement étrange : nous avons vu comment l'intuition de l'Être — idéal implicite et régulateur latent de toutes les démarches de l'esprit — est pour ainsi dire le centre de perspective de la psychologie humaine.

Si l'on admet l'interprétation que nous venons de proposer, on possède le caractère différentiel le plus décisif — à la fois phénoménologique et ontologique, nécessaire et suffisant — d'une définition de la mystique chrétienne et surnaturelle. Il ne sera pas inutile pourtant de le compléter par quelques *caractères secondaires,* qui ne sont pour la plupart que des corollaires. Posons d'abord que l'extase surnaturelle possède toute l'efficience psychologique de l'extase naturelle.

On pourrait se demander, en effet, puisque l'essentiel de l'extase dépend de la libre initiative de Dieu, quel rôle y tient encore l'unification psychologique opérée par l'ascèse. Ce rôle, nous croyons pouvoir l'affirmer sans témérité, est très important. N'insistons pas sur la préparation morale qu'il semble dans les desseins de Dieu de requérir comme condition préalable à ses faveurs. Il est un autre point de vue, qu'on néglige assez souvent : c'est que Dieu, dans l'extase, se communique, non à une âme séparée du corps, mais à un « homme », dont la forme spirituelle n'a point cessé d'être l'acte même du corps et le principe de la sensibilité. On conçoit donc que le repos de la vision extatique n'aille point sans une adaptation opportune des fonctions inférieures ; or l'adaptation qui y favorisera le mieux l'opération transcendante de l'âme, n'est-ce point une unification harmonieuse, réalisant analogiquement en bas, dans le divers, le type même d'unité dont jouit la cime? L'homme tout entier doit être « préparé » aux communications divines par ses dispositions naturelles ou par l'entraînement de l'ascèse. Et si Dieu, par une exception que sa Providence n'a point multipliée, venait à ravir brusquement en lui une

âme encore en proie à l'agitation extérieure, au conflit des tendances et à l'éparpillement des impressions, ce ne sera jamais sans réduire en même temps cette diversité tumultueuse à l'harmonie et au silence.

Du reste, Dieu n'a pas coutume de violenter nos mécanismes naturels. La prédisposition normale aux faveurs mystiques demeurera toujours, avec un tempérament physique privilégié, l'ascèse persévéramment progressive de la prière recueillie et de l'action morale.

4°) Les remarques qui précèdent donnent la clef d'un problème posé par les affirmations mêmes des mystiques chrétiens. D'une part, ils exigent du contemplatif la pratique assidue de l'ascèse, du renoncement, de la prière ; et ils en font non seulement un exercice salutaire de perfectionnement moral, mais encore, très spécialement, une condition prérequise pour les états d'union. Un lecteur superficiel pourrait croire qu'ils professent, dans ces passages, une méthode efficace d'entraînement à l'extase. D'autre part, ils insistent, avec plus d'énergie encore, sur l'impuissance absolue, pour le contemplatif, d'atteindre par ses propres forces à l'union mystique : celle-ci est un don libre et gratuit de Dieu, une faveur *indépendante de toute loi, soustraite à la volonté humaine* et par conséquent essentiellement *imprévisible*.

La conciliation de ces caractères, si facile du point de vue de la mystique chrétienne, est sans doute aussi une note différentielle de celle-ci.

En effet, dans le mysticisme profane ou panthéistique, et, semble-t-il, dans la mystique bouddhiste, l'ascèse apparaît comme la condition nécessaire et suffisante de l'extase. Les textes des mystiques musulmans sont moins affirmatifs sur ce point : encore que le Dieu de leurs extases soit l'Être transcendant, le Dieu véritable, les procédés d'entraînement semblent posséder à leurs yeux, sinon une efficacité propre et indépendante, du moins une efficacité infaillible. Les mystiques chrétiens, eux, revendiquent formellement la souveraine liberté de l'initiative divine ; pour eux, l'ascèse

constitue sans doute une condition normalement nécessaire de l'extase, mais n'en est jamais la condition suffisante.

5°) Si l'activité mystique dans le christianisme est informée par la grâce et constitue donc, relativement à notre destinée surnaturelle, soit une étape supérieure, soit l'anticipation imparfaite et passagère du terme lui-même, on déduira de cette finalité nécessaire un nouveau caractère — plutôt négatif — mais fort important de la vraie mystique : son *accord entier avec le dogme et la morale chrétiennes*. Une concordance complète créerait seulement, à vrai dire, une présomption de valeur surnaturelle ; mais un désaccord réel ruinerait évidemment, sur le point précis du conflit, toute prétention à une valeur surnaturelle. Telle est la portée exacte des « critères moraux » et « ecclésiastiques » appliqués aux états mystiques.

On comprend dès lors le point de vue de l'Église catholique dans l'appréciation des états de ce genre. Sans doute, elle en admet, d'une manière générale, la possibilité et même l'existence. Mais comment va-t-elle diagnostiquer les cas concrets ? Leur mécanisme ne l'intéresse pas. Guide autorisée de notre ascension vers Dieu, elle se préoccupe surtout de la relation de nos démarches à ce but suprême : ses appréciations, ses approbations n'ont pas d'autre norme. Les degrés mystiques furent-ils pour un pieux personnage une échelle de sainteté ? Sont-ils conformes à l'idéal évangélique ? L'Église approuvera, convaincue que tout effet bon et salutaire fut secondé par la grâce divine. Mais elle ne prétend ni trancher le comment de cette influence, ni se solidariser avec les interprétations particulières, les enseignements subtils, les révélations vraies ou prétendues que peuvent contenir les écrits du mystique approuvé : tout cela n'est « garanti » que dans la mesure exacte de sa valeur surnaturelle, mesure fort différente de celle de la curiosité humaine. Encore, aux termes de la déclaration formelle de Benoît XIV (1) et conformément aux principes théologiques

(1) Benedictus XIV : *De beatificatione et canonizatione servorum Dei*. Vermeersch S. J. : *Quæstiones morales*. Tomus prior. Quæstio I, cap. II : De

les plus certains, la garantie donnée par l'Église aux révélations particulières ne saurait-elle engager la foi du chrétien : elle n'est qu'une donnée, éminemment respectable, dont la prudence chrétienne commande de tenir compte. La liberté la plus entière est donc ici laissée au psychologue catholique : tout ce qu'on exige de lui, c'est d'éviter la légèreté d'esprit, et, lorsqu'il veut juger, de mettre tous les poids dans la balance.

6° Nous devons répondre, pour terminer, à une question qui s'est probablement formulée dans l'esprit de quelques-uns de nos lecteurs. Où se rencontre l'extase surnaturelle dont nous avons esquissé les traits généraux? Sans doute, avant tout, chez les princes de la mystique catholique orthodoxe ; mais toutes les hautes extases attribuées à des contemplatifs catholiques répondent-elles à ce type? Il est bien probable que non ; et nous ne voyons aucun inconvénient à admettre que beaucoup de descriptions d'états prétendument mystiques ne couvrent en réalité que des stades plus ou moins élevés de contemplation ordinaire. Mais on conçoit qu'une tentative de qualification particulière se heurtera souvent à d'insurmontables difficultés.

— Y eut-il, en dehors du catholicisme, chez les dissidents chrétiens, de véritables extases surnaturelles?

Puisque tout le monde admet qu'ils participent, s'ils sont de bonne foi, à la grâce du Christ, rien ne s'oppose, en principe, à ce qu'ils bénéficient, à titre personnel, des plus hautes faveurs mystiques.

— Mais les contemplatifs étrangers au christianisme : musulmans, brahmanes, bouddhistes — ou bien simples philosophes sans religion positive?

Ne parlons pas des pratiques choquantes de nombreux professionnels, qui ravalent le mysticisme au niveau d'un sport très matériel. Nous reconnaissons volontiers qu'il en est d'autres dont les relations vécues ou les écrits théoriques

---

oratione, pp. 64 à 109 *(De oratione extraordinaria seu de Theologia mystica :* exposé sobre et très sage du point de vue de la théologie catholique.) Brugis, 1912.

portent un tel cachet d'honnêteté et d'élévation d'âme qu'il nous répugnerait de dénier à leurs extases toute valeur religieuse. Mais il ne faut pas oublier non plus que la simple contemplation naturelle — dût-elle même, par excès de concentration, choir finalement dans l'inconscience totale — peut présenter déjà une très haute efficacité religieuse, puisqu'elle améliore la vie morale et aplanit ainsi les voies à la grâce surnaturelle.

— Sans doute ; mais la théologie catholique n'enseigne-t-elle point que la grâce surnaturelle, quel que soit son mode de collation, n'est refusée à aucune âme de bonne volonté ? Pourquoi nier, dès lors, que Dieu puisse se manifester parfois plus directement encore, en dehors même du christianisme, à quelque ascète dévot, qui le cherche à tâtons, avec une humble et persévérante énergie, à travers peut-être des procédés d'une exotique et touchante bizarrerie ?

Ami lecteur, souhaitons qu'il en soit ainsi, mais pour le coup vous nous en demandez beaucoup plus que nous ne pouvons savoir.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

1. Écrits originaux de mystiques. — Nous n'en avons cité au bas des pages qu'un nombre très limité, et ne pouvons songer, dans cette bibliographie sommaire, à compléter la liste.

Pour les *écrits mystiques catholiques,* on en trouvera une énumération (très incomplète encore, malgré son abondance) dans le traité de A. Poulain, S. J. *Des grâces d'oraison.* 10e édit. Paris 1922.

Le P. Scheuer, S. J. vient de publier une quarantaine de pages de suppléments à la liste de Poulain (voir : *Notes bibliographiques sur la Contemplation infuse.* 44 pages. Extrait de la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1923-1924). Nous renvoyons aux mêmes listes pour le relevé des principaux *Traités* (théoriques) de *théologiens catholiques* sur l'ascèse et la mystique.

Nous ne connaissons pas de bibliographie générale des *mystiques protestants.* Sur le mysticisme théosophique de Weigel, Böhme, etc., voir quelques références dans notre texte. Il se rencontre pas mal de renseignements utiles, relatifs surtout aux sectes dissidentes, dans l'ouvrage, ci-dessous mentionné, de Jones. Voir aussi les encyclopédies protestantes : *Encyclopédie des sciences religieuses* (Lichtenberger), Paris ; *Realenencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Herzog-Hauck), Leipzig ; il faut y ajouter l'*Encyclopaedia of religion and ethics* (Hastings), Edinburgh (aujourd'hui complète, en 12 volumes), qui fit appel à la collaboration de quelques auteurs catholiques.

Les sources de la *mystique philosophique grecque* sont classiques. Sur Plotin en particulier, qu'on nous permette de mentionner deux ouvrages récents, particulièrement intéressants au point de vue de la comparaison entre la mystique plotinienne et la mystique chrétienne : Arnou, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin.* Paris, 1921, et Inge, W. R. *The philosophy of Plotin* (Gifford Lectures) London, 1918.

Le *mysticisme profane,* indépendant de toute religion positive, ne possède point, à notre connaissance, de bibliographie systématique. Tout le monde connaît quelques noms isolés, comme Novalis, Amiel, Emerson. W. James, dans ses *Varieties of religious experience,* fournit ici quelques données.

Quant à la bibliographie des *mystiques orientaux :* Juifs (auxquels il convient de faire une place à part), musulmans, parsistes, hindous, chinois bouddhistes ou taoïstes, etc., elle est trop spéciale pour figurer ici, fût-ce en raccourci. On en trouverait quelques bribes dans les notes réparties au bas des pages de cet article et du précédent, et surtout dans le tome II de ce Recueil, à l'occasion de deux ou trois études de

Mystique comparée. Pour une première orientation, les Encyclopédies, surtout l'intéressante *Encyclopaedia of religion and ethics*, peuvent rendre de bons services.

2. Hagiographie. — La vie des saints personnages serait, si elle avait été écrite généralement avec plus de discernement et d'exactitude, une source précieuse de documents mystiques. Mais dans le plus grand nombre des biographies existantes, comment le psychologue arriverait-il à s'assurer de la stricte historicité des faits exceptionnels racontés? En ce qui concerne les Saints catholiques, le terrain est — comme chacun sait — partiellement déblayé, grâce à l'œuvre monumentale et strictement critique des Bollandistes, les *Acta Sanctorum*. Il y aurait aussi beaucoup à glaner dans les analyses bibliographiques des *Analecta bollandiana* (Bruxelles).

3. Le point de vue auquel nous nous sommes placé nous eût permis d'étendre notre bibliographie à nombre d'ouvrages d'*ascétisme*, de *métaphysique*, de *critique de la connaissance*, de *psychologie générale*, d'*histoire de la philosophie*, de *psycho-pathologie* ou de *pathologie nerveuse*. Nous avons jugé ce déballage superflu, et limiterons strictement les indications, qui vont suivre, à la *psychologie des mystiques chrétiens*.

4. Articles de Revues. — Ils sont trop nombreux pour être cités ici autrement qu'à titre exceptionnel. Voir, pour la période de 1890 à 1899 : Richardson, E. C. *Index to periodical articles on religion*. New York, 1907. Deux revues catholiques, rédigées en français, traitent spécialement des sujets d'ascétique et de mystique : *La Vie spirituelle* (depuis octobre 1919), où nous signalerions particulièrement les articles des Pères Garrigou-Lagrange, Joret, Noble, O. P.; et la *Revue d'ascétique et de mystique* (depuis janvier 1920), qui publie tous les trois mois une bibliographie systématique des travaux récents; voir, dans cette dernière Revue, les articles de MM. de Guibert, L. de Grandmaison, Picard et autres. En divers périodiques (catholiques) de théologie et de philosophie se rencontrent des études ou des chroniques relatives aux mystiques chrétiens : p. ex. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Revue thomiste, Etudes, Revue de Philosophie, Etudes franciscaines, Revue apologétique, Revue des Questions scientifiques, Collationes Brugenses, Civiltà cattolica, Month, Studies, Razon y Fe, Stimmen der Zeit*, etc. Notons, en outre, comme Revues *spéciales* de psychologie religieuse, mais d'inspiration mêlée : *Zeitschrift für Religionspsychologie* (1907-1913); *Archiv für Religionspsychologie* (depuis 1914); *Journal of religious Psychology*. De plus, articles isolés en diverses Revues de Théologie, de Philosophie, de Psychologie, d'Histoire des religions, d'Ethnologie.

5. Nous omettrons de mentionner les *ouvrages surannés et inutilisables;* et nous rangeons parmi eux (quelle que soit leur date de publication)

ceux d'auteurs qui s'obstinent à ne voir, dans les faits mystiques, *que* la bizarrerie médicale.

6. Dans la liste qui va suivre, nous prétendons seulement indiquer, sans reprendre les catégories déjà mentionnées sous les titres 1 à 5, les *principaux* ouvrages utilisés pour la confection de cet article. Quelques-uns, certes, n'ont pas une grande valeur intrinsèque : s'ils figurent ici, c'est surtout par privilège d'ancienneté, parce qu'ils firent partie du mince groupe de travaux, très inégaux, que les curieux de psychologie des mystiques trouvaient à leur disposition, il y a peu d'années. Depuis, les recherches dans ce domaine se sont étendues à tel point qu'une bibliographie à peu près complète serait bien difficile à dresser. Dans l'espoir d'être utile à quelques lecteurs, nous intercalerons, dans notre ancienne liste, en les marquant d'un astérisque, un petit nombre de mémoires ou de livres, plus notables et de tendances diverses, parus depuis 1912, date de la première publication de cet article : il va sans dire que la mention d'un ouvrage n'équivaut pas à une recommandation.

Achelis. — *Die Ekstase.* Berlin, 1902.

*Arintero, J. (O. P.). — *Cuestiones misticas.* 2e éd. Salamanca, 1920.

Auger, A. — *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge.* Bruxelles, 1892.

Beck, P. — *Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde.* Bad Sachsa, 1906.

Benoît XIV. — *De beatificatione et canonizatione servorum Dei* (In : Opera omnia. Romae, 1767-1768).

*Berguer, M. — *Psychologie religieuse.* Genève, 1914.

*Bessemans, Dr — *Die stigmatisatie in het licht der hedendaagsche biologie.* Antwerpen, 1923.

Bessmer, J. (S. J.) — *Stigmatisation und Krankheitserscheinung.* Stimmen aus M. L. 69. 1905.

Bois, H. — *Quelques réflexions sur la psychologie des réveils.* Paris, 1906. — *La valeur de l'expérience religieuse.* Paris, 1908.

Bossuet. — *Instruction sur les états d'oraison,...* avec les actes de la condamnation des quiétistes. Paris, 1697. — *Instruction...* etc. Second traité, publié par E. Lévesque. Paris, 1897.

Boutroux, E. — *La psychologie du mysticisme.* Paris, 1902. — *Science et religion dans la philosophie contemporaine.* Paris, 1908.

*Bremond, H. — *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.* 6 volumes parus. Paris, 1916-1922.

Buber, M. — *Ekstatische Konfessionen,* gesammelt von M. Buber. Iena, 1909 *(2e éd. Leipzig, 1922).

Bulletin de la Société française de philosophie. — Paris (Janvier 1906 : séance consacrée au « développement des états mystiques de sainte

Thérèse ». Observations de M. Blondel, Boutroux, Darlu, Delacroix et autres).

*Butler (Dom Cuthbert), O. S. B. — *Western Mysticism*. The teaching of S.S. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation. London, 1922.

*Coe, G. A. — *The Psychology of Religion*. Chicago, 1916.

Davenport, P. M. — *Primitive traits in religious revivals*. New York, 1906.

de Grandmaison, L. — *L'élément mystique dans la religion*. Recherches de science religieuse, 1910. — **La religion personnelle*. IV. *L'élan mystique*. Etudes, vol. 135, 1913.

Delacroix, H. — *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*. Paris, 1900. — *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*. Paris, 1908.

de la Grasserie, R. — *De la psychologie des religions*. Paris, 1889.

*de la Taille, M. — *L'oraison contemplative*. Recherches de science religieuse, 10^e année.

*de Montmorand, M. — *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*. Paris, 1920.

*de Munnynck, P. (O. P.) — *Introduction générale à la psychologie religieuse*. Semaine d'ethnologie religieuse (II^e session, Louvain 1913). Compte rendu. Paris, 1914.

Denifle, O. P. — *Meister Eckarts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*. Archiv f. Lit. und Kirchengeschichte d. Mittelalt. II.

Dictionnaire de la Foi catholique (d'Alès). Paris. Divers articles.

Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant). Paris. Divers articles.

*Dudon, P. (S. J.). — *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*. Paris, 1921.

Durkheim, E. — *De la définition des phénomènes religieux*. Année sociologique, II. 1898.

*Dyson, W. H. — *Studies in Christian Mysticism*. London, 1913.

*Echegoyen, G. — *L'amour divin. Essai sur les sources de Ste Thérèse*. Bordeaux, 1923.

Encyclopaedia of religion and ethics (Hastings). Edinburgh. Nombreux articles touchant l'ascèse et la mystique dans les différents groupes religieux.

Encyclopédie des sciences religieuses (Lichtenberger). Paris. Articles : Prière, mysticisme, et autres.

Encyclopédie théologique (Migne) : *Dictionnaire d'ascétisme*. Paris, 1854. *Dictionnaire de mystique*. Paris, 1858.

*Faber, H. — *Das Wesen der Religionspsychologie*. Tübingen, 1913.

*Farges (Mgr A.). — *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*. Paris, 1920.

Flournoy, Th. — *Les principes de la psychologie religieuse*. Extrait des Archives de Psychologie, II, 1902. — **Une mystique moderne*. Ibid. 1915.

GARBAN, Dr L. — *Les déviations morbides du sentiment religieux à l'origine et au cours de la psychasthénie.* Paris, 1911.

*GEMELLI, Dr A. (O. F. M.) — *L'origine subcosciente dei fatti mistici.* Firenze, 1913.

*GIRGENSOHN. — *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.* Leipzig, 1921.

GODFERNAUX, A. — *Le sentiment et la pensée.* 2e éd. Paris, 1906.

GOERRES, J. J. — *Die christliche Mystik.* 5 vol. Regensburg, 1836.

GOIX, Dr. — *La psychologie du jeûne mystique.* Revue de Philosophie, 1909.

*GRABMANN (Mgr M.). — *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik.* München, 1922. — *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der* scintilla animae *in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik des Predigerordens.* Jahrb. f. Phil. und spek. Theol. XIV.

*HATHEYER, F. (S. J.). — *Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase.* (In : F. Suarez Gedenkblätter. Innsbruck, 1917).

HÉBERT, M. — *Le divin. Expériences et hypothèses.* Paris, 1906.

*HEILER, FR. — *Das Gebet.* 2e Aufl. München, 1920. — *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen.* München, 1919.

*HOCKING, W. E. — *The meaning of God in human experience.* London, 1922.

*HODGSON, G. E. — *English Mystics.* London, 1922.

HÖFFDING, H. — *Religionsphilosophie* (IIIer Teil : Psychologische Religionsphilosophie). Leipzig, 1901. — *Problèmes et méthode de la psychologie religieuse.* Rapport au VIe Congrès international de Psychologie. Genève, 1910.

*HOORNAERT, ROD. — *Ste Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre.* Paris, 1922.

*HOWLEY, J. — *Psychology and mystical experience.* London, 1920.

*HUBY, J. — *La Conversion.* Paris, 1919. — *Foi et contemplation d'après S. Thomas.* Recherches de science religieuse, 10e année.

IMBERT-GOURBEYRE, Dr. — *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes.* 2 vol. Paris, 1894.

INGE, W. R. — *Christian Mysticism.* (Bampton Lectures) London, 1899. — *Studies of english Mystics.* London, 1907.

JAMES, W. — *The varieties of religious experience.* London, 1904.

JANET, PIERRE. — *Une extatique.* Bulletin de l'Institut psychologique. Paris, 1901.

JOLY, H. — *Psychologie des Saints.* 5e éd. Paris, 1898.

JONES, R. M. — *Studies in mystical religion.* London, 1909.

*KREBS, E. — *Grundfragen der christlichen Mystik.* Freiburg im B., 1921.

LAVRAND, Dr. — *Hystérie et Sainteté.* Paris, 1911.

LECLÈRE, A. — *La psychophysiologie des états mystiques.* Année psychologique XVII, Paris, 1911.

LEHMANN, E. — *Mystik in Heidentum und Christentum.* Leipzig, 1908.

Leleu, L. — *La mystique chrétienne et sa psychologie générale.* Annales de philos. chrét., 1906. — *La mystique et ses attaches ontologiques.* Ibid. 1907.

Leroy, E. Bernard. — *Interprétation psychologique des visions intellectuelles des mystiques chrétiens.* Revue de l'histoire des religions, 1907.

Leuba, J. H. — *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens.* Rev. philosophique, LIV, 1902. — *Psychologie des phénomènes religieux.* Rapport au VI[e] Congrès internat. de Psychologie. Genève, 1910. — *The psychological origin and the nature of religion.* London, 1909. — **La psychologie des phénomènes religieux.* Traduit de l'anglais. Paris, 1914.

*Longpré, E. (O. F. M.) — *La théologie mystique de S. Bonaventure.* Archivum franciscanum historicum (Quaracchi), XIV. 1921.

*Louismet, S. (O. S. B.). — *Mysticism, true and false.* 2[e] éd. London, 1919.

*Mainage, Th. (O. P.). — *La psychologie de la conversion.* Paris, 1915.

Menendez y Pelayo, M. — *Historia de los Heterodoxos españoles.* 3 vol. Madrid, 1880.

*Meschler, M. (S. J.) — *Ascese und Mystik.* Freiburg im B., 1917.

Meynard, O. P. — *Traité de la vie intérieure... d'après l'esprit et les principes de S. Thomas d'Aquin.* 2 vol. Paris, 1885.

Michaël, E. (S. J.) — *Geschichte des deutschen Volkes.* III[er] Bd. *Deutsche Wissenschaft und Mystik während des dreizehnten Jahrhunderts.* Freiburg im B., 1903.

Murisier, E. — *Les maladies du sentiment religieux.* 2[e] éd. Paris, 1903.

Myers, F. W. H. — *Human personality and its survival of bodily death.* 2 vol. New York, 1904.

*Oesterreich, T. K. — *Einführung in die Religionspsychologie.* Berlin, 1917.

Pfeiffer, F. — *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts.* 2 vol. Leipzig, 1845-1857.

*Picard, G. — *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques.* Revue d'Ascétique et de Mystique, IV. 1923.

Picavet, F. — *Essai d'une classification des mystiques.* Revue philosophique, 1912.

*Pinard de la Boullaye, H. (S. J.). — Article : *L'expérience religieuse,* dans le Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant-Mangenot), 1912. — *L'étude comparée des religions.* Tome I, Paris, 1922.

Poiret, Petrus. — *Bibliotheca mysticorum selecta.* Amstelodami, 1708.

Poulain, A. (S. J.). — *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique.* 7[e] édit. Paris, 1909. — *10[e] éd., avec une Introduction de M. J. Bainvel. Paris, 1922.

*Pourrat, P. — *La spiritualité chrétienne. Des origines au moyen âge.* 2 vol. Paris, 1917 et 1921.

Pratt, J. B. — *The psychology of religious belief.* New York, 1907. — **The religious consciousness.* New York, 1921.

PREGER, W. — *Geschichte der deutschen Mystik in Mittelalter.* 3 vol. Leipzig, 1874-1893.

Realenencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (Herzog-Hauck). Leipzig. Articles Gebet, Mystische Theologie, et notices particulières sur des écrivains mystiques.

RÉCÉJAC, E. — *Essai sur les fondements de la connaissance mystique.* Paris, 1896.

*REYPENS, L. (S. J.). — *Le sommet de la contemplation mystique.* Revue d'Ascétique et de Mystique. III et IV. 1922-1923.

RIBET, J. — *La mystique divine.* 3 vol. Paris, 1883.

RIBOT, Th. — *La psychologie des sentiments.* 3e édit. Paris, 1899. — *Psychologie de l'attention.* 9e éd. Paris, 1905. — *La logique des sentiments.* Paris, 1905.

ROURE, L. — *En face du fait religieux.* Paris, 1908.

ROUSSELOT, PAUL. — *Les mystiques espagnols.* 2e éd. Paris, 1869.

ROUSSELOT, PIERRE. — *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge.* Extrait des Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters. VI, 1908.

*SAUDREAU, A. — *Les degrés de la vie spirituelle.* 5e éd. 2 vol. Paris, 1920. — *La vie d'union à Dieu, d'après les grands maîtres de la spiritualité.* 3e éd. Paris, 1921. — *L'état mystique, sa nature, ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle.* 2e éd. Paris, 1921.

SCARAMELLI, G. B. — *Il direttorio mistico.* Venezia, 1770.

*SCHEUER, P. (S. J.). — *Notes bibliographiques sur la contemplation infuse* (Supplément à la bibliographie de A. Poulain. Des grâces d'oraison). Extrait de la Revue d'Ascétique et de Mystique, IV et V, 1923-1924.

SCHRAM, D. — *Institutiones theologiae mysticae.* 2 vol. Augustae Vindelicorum, 1777.

SEGOND, J. — *La prière. Essai de psychologie religieuse.* Paris, 1911.

*SEISDEDOS SANZ, J. — *Principios fundamentales de la Mistica.* 5 vol. Madrid-Barcelona, 1913-1917.

SHARPE, A. — *Mysticism. Its true nature and value.* London, 1910.

*SNEATH, E. HERSKEY. — *At one with the invisible : studies in mysticism.* London, 1921.

*SPURGEON, C. F. E. — *Mysticism in English Literature.* Cambridge, 1913.

STARBUCK, E. D. — *Psychology of religion.* 2e éd. London, 1901.

*STREETER, B. H. and APPASAMY, A. J. — *The Sadhu. A study in mysticism and practical religion.* London, 1921.

SUAREZ. — *Tractatus de oratione et devotione* (*Operum*, tomus XII. Venetis, 1742).

*TANQUEREY, A. — *Précis de théologie ascétique et mystique.* Paris, 1923.

*TAURO, G. — *Il silenzio e l'educazione dello spirito.* Roma, 1921.

THAMIRY, E. — *Le mysticisme de S. François de Sales.* Arras, 1906.

THOMAS D'AQUIN (Saint). — *De veritate catholicae fidei contra Gentiles,*

cum commentariis F^is Francisci de Sylvestris, Ferrariensis. Parisiis, 1643. — *Summa theologica* (Opera omnia. Romae, 1882).

THOROLD, A. — *Catholic mysticism illustrated from the writings of Blessed Angela of Foligno.* London, 1900.

*THOULESS, R. H. — *An Introduction to the Psychology of Religion.* Cambridge, 1924.

*THURSTON, H. (S. J.) — Nombreux articles sur les *phénomènes extraordinaires* présentés par les mystiques. Voir *Month,* vol. 133 et suivants, jusqu'à ce jour.

*UNDERHILL, EVELYN (Mrs Stuart Moore) — *The essential of mysticism.* London, 1920. — *The life of the spirit.* London, 1922. — *Mysticism.* London, 1911.

VALLGORNERA, O. P. — *Mystica theologia Divi Thomae.* Romae, 1665.

VAUGHAN, R. A. — *Hours with the Mystics.* 9^e éd. London, s. a.

VERMEERSCH, A. (S. J.) — *De oratione.* § II. *De oratione extraordinaria, seu de Theologia mystica.* (In : *Quaestiones morales,* Tom. I. Brugis, 1912).

VON HÜGEL, F. — *The mystical element of religion, as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends.* 2 vol., London, 1908. — *2^e éd. London, 1923.

*WAFFELAERT, G. J. (Mgr, évêque de Bruges) — *L'union de l'âme aimante avec Dieu, ou guide de la perfection, d'après la doctrine du B^x Ruusbroec.* Traduit du flamand par R. Hoornaert. Paris-Lille, 1916. — Nombreux mémoires sur la théologie mystique dans les *Collationes Brugenses.*

*WATKIN, E. J. — *The philosophy of mysticism.* London, 1919.

*WILLIAMSON, B. — *Supernatural mysticism.* London, 1920.

*WUNDERLE, G. — *Aufgabe und Methoden der modernen Religionspsychologie.* Eichstätt, 1915. — *Einführung in die moderne Religionspsychologie.* Kempten, 1922.

ZAHN, J. — *Einführung in die christliche Mystik.* Paderborn, 1908. — *5^e éd. Paderborn, 1921.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

Science empirique et Psychologie religieuse . . . 1-66

I. L'objet de la science positive . . . 5
II. Les éléments matériels et formels de la science positive 9
III. La psychologie religieuse comme science empirique 34
IV. Conclusions générales 35

A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques 67-179

I. Indications fournies par la psychologie normale et pathologique. . . . 72
II. Applications à la connaissance mystique . 132

Quelques traits distinctifs de la Mystique chrétienne . 181-266

I. Phénoménologie générale de la vie mystique 185
II. Le problème de l'extase 235
III. Ontologie et théologie de la mystique chrétienne 248

Impr. H. Bomans, 89, rue des Flamands, Louvain (Belgique)

I. *Section Ascétique et Mystique.*

Ouvrages parus :

N^os^ 1, 8, 11. — **La Prière de toutes les heures.** 3 séries de 33 méditations par Pierre CHARLES, S. J., Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain. *22^e^ Mille.*

La série 5.00 fr.

N^os^ 2, 3, 4, 5. — **Lettres de S. François Xavier.** Nouvelle traduction française en 4 volumes par Eugène THIBAUT S. J., Docteur en philosophie et lettres.

1^re^ série. En Portugal et aux Indes (1540-1547).
2^me^ série. Seconde Mission des Indes (1548).
3^me^ série. Mission du Japon (1549-1551).
4^me^ série. Retour aux Indes et Mission de Chine (1551-1552).

La série 3.50 fr.

N^os^ 6, 7. — **Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré-Cœur,** par Arthur VERMEERSCH, S. J., professeur de théologie morale à l'Université grégorienne, 6^me^ édition, 2 vol. 16.00 fr.

N° 9. — **Le Miroir de l'âme ou le Soliloque** de Henri DE HEMBUCHE DE LANGENSTEIN dit de Hesse (1340-1397) traduit et annoté par Emmanuel MISTIAEN, S. J. 2.50 fr.

N° 10. — **Dieu est en nous, Vivons avec Lui,** par Pierre CAENEN, S. J. 2.50 fr.

N° 12. — **Le Gage des divines Fiançailles** (*De Arrha animae*), par HUGUES DE SAINT-VICTOR (1096-1141), traduit et annoté par Michel LEDRUS, S. J. 3.00 fr.

N° 13. — **Vers l'Union divine** par les Exercices de S. Ignace, par Louis PEETERS, S. J. 3.50 fr.

Hors série :

— **Recollectiones Precatoriae,** desumptae ex libris XIV de Perfectionibus moribusque divinis necnon ex tractatibus de Numinis Providentia et de Prædestinatione R. P. Leonardi LESSII, S. I., ad utilitatem ac commoditatem piorum fidelium seorsum impressae. Edidit Carolus VAN SULL, S. I. 2.50 fr.

— (Eiusdem auctoris opuscula alia parantur).

II. *Section Théologique.*

Cette section publie deux Revues :

1) **La nouvelle Revue théologique,** publiée tous les mois sous la direction de quelques Professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus, à Louvain, 50 Tomes parus. Abonnement au T. 51 (1924)

Belgique et France 15.00 fr.
Autres pays : 20.00 fr.

2) **Periodica de re canonica et morali Religiosis et Missionariis utilia,** 12 tomes parus. Abonnement au T. XIII, 1924. 15.00 fr.

Ouvrages parus :

— **Theologia Moralis.** *Principia — Consilia — Responsa* — 4 vol. in 8°. Primum Volumen complectens longiorem et accuratam Introductionem. — Tractatus generales de Actibus humanis — de Legibus — de Conscientia — de Peccatis — de Subsidiis humanae libertatis, — auctore A. VERMEERSCH, S. I., doctore utriusque iuris, lectore theologiae moralis in Universitate Gregoriana. — Pretium hujus voluminis : 14.50 fr. Linteo religatum : 18.00 fr. A dorso corio : 23.50 fr. — Vol. III (Canonico-liturgicum et morale) de Personis, de Sacramentis, de Ecclesiae Praeceptis et de Censuris 819 pp. 35.00 fr. — Vol. IV Speciale suppl. ad. Vol. III. De Castitate et vitiis contrariis. 6.00 fr. (Eiusdem operis Vol. II anno 1924 sequetur).

— **La Robe sans Couture.** — Un essai de Protestantisme Catholique. La Haute Église allemande actuelle, par Pierre CHARLES, S. J. 8.00.

— **L'Extrême Onction,** étude de Théologie positive, par J. B. BORD, docteur en Théologie. 12.00 fr.

En préparation :

— **Théologie Morale,** 3 vol. Traduction française de la Theologia Moralis du P. A. VERMEERSCH, S. J.

— **L'Origine de l'Église Catholique.** I. L'Évangile du Règne de Dieu, par Paul CLAEYS BOUUAERT, S. J., Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain.

— **La Théologie de la Communion,** par Pierre CHARLES, S. J.

— **Le Vœu du plus parfait,** par Joseph CREUSEN, S. J., Docteur en philosophie et lettres, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain.

— **Le Secret de la Confession,** par Léon HONORÉ, S. J. (*sous presse*).

III. *Section Philosophique.*

Ouvrages parus :

— **Principes d'Économie sociale,** par Valère FALLON, S. J. Docteur en sciences politiques et sociales, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain. 2me édition, Belgique : cart. 11.00 fr. Étranger : cart. 13.00 fr. 3me édit. en préparation : broché : 10.00 fr.

— **Études sur la Psychologie des Mystiques,** par Joseph MARÉCHAL, S. J. Docteur en sciences, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain. T. I 12.50 fr.
T. II (*en préparation*).

— **Le Point de Départ de la Métaphysique.** Leçons sur le développement historique et théorique du Problème de la Connaissance, par Joseph MARÉCHAL, S. J. 6 cahiers d'environ 200 pp. chacun, mis en vente séparément dans l'ordre suivant :

Cahier I. — De l'antiquité à la fin du moyen âge : La critique ancienne de la connaissance. 12.50 fr.

Cahier II. — Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant. 12.50 fr.

Cahier III. — La Critique de Kant. 12.50 fr.

En préparation :

— Cahier IV. — Par delà le Kantisme : Vers l'Idéalisme absolu.

— Cahier V. — Le Thomisme devant la philosophie critique. I. Essai exégétique d'une Epistémologie selon S. Thomas.

— Cahier VI. — Le Thomisme devant la philosophie critique. II. Comparaison avec quelques philosophies récentes.

— **La Métaphysique du Kantisme,** par Pierre CHARLES, S. J.

5371

247.2
M335
v.1

Etudes sur la Psychologie du Mystique / J. Marechal

DATE	ISSUED TO
	4/81

247.2
M335

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

5371